Phil.-Un. 181b
~~182 ia~~
Fichte

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36634190340014
S
<36634190340014
Bayer. Staatsbibliothek

Beiträge

zur

Charakteristik

der

neueren Philosophie,

oder

kritische Geschichte derselben

von Des Cartes und Locke bis auf Hegel.

Von

J. H. Fichte.

Zweite, sehr vermehrte und verbesserte Ausgabe.

Sulzbach,

in der J. E. v. Seidel'schen Buchhandlung,

1841.

#2 D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede zur zweiten Auflage.

Schon im Jahre 1837 war diese Schrift vergriffen und von der Verlagshandlung dem Verfasser die Aufforderung gestellt worden, eine neue Auflage derselben zu bereiten. Er zögerte lange, Hand an's Werk zu legen, indem es ihm schwer wurde, einem halb von ihm vergessenen Buche, über dessen Inhalt er durch so Manches seiner spätern Ausbildung hinausgeschritten zu sein glaubte, ein neues Interesse abzugewinnen. Denn gerade in denjenigen Theilen genügte es ihm am Wenigsten, welche die wichtigsten sein sollten, in der Darstellung und Kritik des Schelling-Hegelschen Standpunktes. Mochte das Richtige gemeint und wohl auch gesagt sein, so stiess ihn doch der Halbdilettantismus der Darstellung zurück — frei-

lich, als Zeugniss seiner damaligen, solchen Studien ungünstigen Lebensverhältnisse, vielleicht eher zu entschuldigen, — mit welchem es in diesen Theilen der Kritik nicht bis auf die Wurzel der Sache dringt, sondern das Polemische mehr nur assertorisch oder protestirend vorbringt. Eine Philosophie kann nicht dadurch widerlegt sein, dass man die Mängel und Härten ihrer Weltansicht bloss im Allgemeinen aufweist.

Diesen Widerwillen überwand erst der Entschluss des Verfassers, die Schrift in diesem wesentlichsten Theile seinen gegenwärtigen Forderungen und Einsichten gemäss völlig umzugestalten, und so wünscht er sie auch von den Lesern als eine neue beurtheilt, die erste Ausgabe aber nicht weiter geachtet zu sehen. — Die Einleitung, bis auf Abkürzung einiger Stellen, ist vollständig beibehalten worden; denn sie schien auch jetzt noch, nach zwei Seiten hin, ihre Geltung zu behaupten, sowohl gegen diejenigen, welche, nach einer freilich jetzt seltner vernommenen Meinung, die Entwicklung der Philosophie bloss für ein Aggregat zufällig an einander gereihter Systeme halten, als gegen die andere berechtigtere Ansicht, welche darin nur einen streng n o t h w e n d i g e n Gang erblickt und den unmittelbaren dialekti-

schen Uebergang zwischen den einzelnen Systemen, oft nicht ohne Zwang gegen den faktischen Thatbestand, aufzuweisen bemüht ist. Gegen beide wird von der Einleitung, dem Individualitätsprincipe unserer Philosophie gemäss, die Ansicht durchgeführt, dass, auch innerhalb jener organisch fortschreitenden Entwicklung der Philosophie und der Nothwendigkeit, mit welcher diese das spekulirende Individuum durch gewisse Stufen durchleitet oder auf ihnen festhält, — diess sind aber gerade immer die schwächern spekulativen Individualitäten, mehr geeignet die zweite Rolle zu spielen, als neue Bildungsepochen zu gründen, — dennoch der philosophische Genius sein Recht und seinen Antheil an der Bildung der Systeme behalte, und einen Ueberschuss des Individuellen ihnen beimische, welcher sich keinesweges in die geschichtliche Konstruktion des Systemes hineinfügt; dass demnach die wahre spekulative Geschichte der Systeme ebenso die Individualität, wie das Allgemeine in ihnen, zum Bewusstsein bringen müsse. Ein solcher Ueberschuss des Individuellen, durch welchen der Genius eines Denkers mit oft wohlthätiger Inkonsequenz einen zukünftigen Standpunkt in sein noch einseitiges Princip hineinlegt, und so den widersprechenden Doppelzustand

einer relativen Vollendung und eines prophetischen Vorausblicks in ein ihn selber Vernichtendes, in sich verbindet, — was eben nur dem Genius möglich ist, — wird nun in der That von uns an den Systemen Spinosa's, Leibnitzens, Schellings, Hegels nachgewiesen; und bei den Uebergängen von Fichte zu Schelling, von diesem zu Hegel, welche man für die stetigsten und unmittelbarsten zu halten gewohnt ist, zeigt sich vielmehr in unserer Nachweisung, wie durchaus frei und durch weit vorausgreifende Eingebung bedingt, der Fortschritt von Schelling aus Fichte war, und wie er auch wieder über Hegel hinausgreift.

Ueber die in den beiden ersten Büchern behandelten Philosophieen hat sich mein Urtheil nicht geändert; hier habe ich mich daher mit Zusätzen und Erweiterungen begnügt, welche mir ein erneuertes Studium dieser Systeme aus den Quellen verschaffte. Wo mir hier, aus zufälligem litterarischem Mangel, die Quellen nicht alle zu Gebot standen, wie bei der englischen Philosophie, habe ich die dabei zu Rathe gezogenen Geschichtswerke angegeben. Der letzte Theil von Erdmanns Geschichte der neuern Philosophie, welcher jenen Abschnitt gründlich und quellen-

gemäss behandelt *), war leider damals noch nicht erschienen, als Bearbeitung und Abdruck dieser Partie meines Buches vor sich gingen.

Das dritte Buch, welches jetzt auch den Hauptabschnitt des Ganzen bildet, ist völlig neu. Seinen Inhalt möchte ich Allen zur Beachtung empfehlen, welche an den gegenwärtigen Zeitfragen in der Philosophie theilnehmen oder sie mitentscheiden helfen. Wiewohl es die vielverhandeltsten Lehren und Schriften betrifft; so dürfte, gerade durch die rein historische Darlegung, Manches, besonders über das Schellingsche System, in einem neuen Lichte erscheinen. Wie unkritisch und tumultuarisch die Berichte neuerer Werke über Schellings Philosophie, wie ungenau sie selbst über Hegel abgefasst sind, kann eine Vergleichung zeigen. Aber auch das Verhältniss beider Denker zu einander, in Bezug auf Originalität und Urheberschaft ihrer Hauptideen, festzustellen, schien ein angemessener Nebenzweck unserer Darstellung; da sie sich ganz nur auf sachliche Nachweisungen gründet,

*) Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie von J. E. Erdmann (Bd. II. Abth. 1: die Entwicklung des Empirismus und Materialismus zwischen Locke und Kant). Leipzig 1840.

so darf sie auf Unparteilichkeit Anspruch machen. — Was die Kritik von Hegels System betrifft, so sehen wir mit Verlangen dem Urtheile derjenigen seiner Schüler entgegen, welche, wie sich jetzt immer mehr zeigt, über die wesentlichsten Punkte der wahren Philosophie mit uns einverstanden, dennoch in jener Lehre einen andern Sinn finden, als es, bei der sorgfältigsten Erwägung derselben im Ganzen, wie in ihren Theilen, bis jetzt ihn zu finden uns möglich war. Die Frage ist für die nächste Zukunft der Philosophie entscheidend; sie können sich desshalb von unserer Seite der gewissenhaften Abwägung ihrer Gegengründe versichert halten.

Diese Schrift ist, wie gesagt, historisch kritischer, nicht polemischer Natur; dennoch kann sich der Verfasser bei ihrem Wiedererscheinen eines Blicks in die Gegenwart nicht entschlagen. Die Stellung der kämpfenden Hauptparteien in der Wissenschaft ist bekannt; auch sein eigener Platz unter denselben ist wohl hinreichend bezeichnet. Nur steht er in dem doppelten Verhältnisse, dass er mit seinen gleichstrebenden Freunden einestheils zu denjenigen gehört, welche eine gründliche Wiederherstellung unserer veralteten Zustände in Staat und Kirche nur von

der Wissenschaft, vor Allem von der Philosophie erwarten, und diese in keinem Sinne und durch keinerlei Autorität in ihrem Rechte an die Wahrheit einschränken lassen wollen, — anderntheils aber die verderbliche, wie lächerliche Anmaassung abweisen muss, mit welcher Einige sich zu Vertretern der gleichen Grundsätze machen, und, während sie am Lautesten Denkfreiheit, Rechte der Wissenschaft, spekulativen Fortschritt im Munde führen, uns doch auf illiberalste und geschmackloseste Weise ganz nur veraltete Lehren aufzunöthigen suchen. Denn die volksmässig zubereitete Popularpantheistik der neuesten Tage, deren eigentlichen Denkgehalt jeder etwa Lesefertige binnen wenigen Stunden vollständig an sich zu bringen vermöchte, ist, in ihre Bestandtheile zerlegt, und auf ihre Autoritäten zurückgebracht, weder Schellings noch Hegels Eigenthum, sondern einer Fraktion älterer Naturphilosophie angehörig, die in ähnlicher Weise einmal auftauchte, oder auf die ganz empirische Verstandesfreidenkerei zurückzuführen. Dass diese Genossenschaft sich wenigstens nicht Philosophen, auch nicht Hegelsche Philosophen nennen dürfe, sollte wohl am Tage liegen. Wohin statt dessen man sie zu stellen habe, wird nach dem Urtheile eines Jeden ver-

schieden ausfallen. Meine individuelle Meinung ist, welche das Maass ihres Verdienstes vielleicht noch am Richtigsten bezeichnen würde, dass ich sie Pförtnern oder Thürstehern vor der Halle der Philosophie vergleiche, die ganz achtungswerth und berechtigt sind, wenn sie den Andern, welche, wie sie, sich draussen befinden, die gehörige Ehrfurcht vor der Wissenschaft einflössen, und in ihrer Umgebung die nöthige Stille erhalten, desshalb aber doch nicht in's Innere berufen werden können, um mit ihren hausbacknen tumultuarischen und vagen Vorstellungen die tiefsten, vermitteltsten Fragen der Philosophie, des Lebens und der Religion lösen zu helfen.

Bonn, im Juli 1841.

Vorrede zur ersten Auflage.

Wenn es für jeden Schriftsteller wichtig sein muss, gleich Anfangs seine Leser in den Gesichtspunkt zu versetzen, aus welchem er sein Werk beurtheilt zu sehen wünscht; so möchte diess bei dem gegenwärtigen Unternehmen sogar nöthig sein, welches wohl mehr als jedes andere einer Vorrede und Fürsprache bedarf. Denn eine beurtheilende Charakteristik der gegenwärtigen Philosophie, wie sie hier angekündigt wird, möchte sowohl um ihres Gegenstandes willen, als wegen des Verhältnisses, in welches der Beurtheilende dabei sich selbst zu setzen scheint, zu dem Misslichsten und Verfänglichsten gehören, was in dieser Art überhaupt nur versucht werden kann. Was indess hierüber in wissenschaftlicher Beziehung Rechtfertigendes gesagt werden konnte, enthält die Einleitung, durch welche daher Niemand sich wirklich in die Abhandlung einleiten zu lassen verschmähen möge. Aber auch ausser jenem wissenschaftlichen Zusammenhange möchte der Verfasser durch vorläufige Rechenschaft über die

äussere Veranlassung, wie über das innere Bedürfniss, dass ihn zu diesem Versuche trieb, einige Theilnahme dafür sich gewinnen. — Seitdem er nämlich über die Mannichfaltigkeit des wechselnden Meinens hinweg nach geistiger Einheit, nach Wissenschaft strebte, und je mehr er dabei die befestigende Gewalt innerer Ueberzeugung kennen lernte, desto störender, ja räthselhafter musste ihm die Uneinigkeit entgegentreten, welche alles Bemühen um die Wahrheit beständig zu begleiten scheint, überhaupt der seltsame Zwiespalt der Ansichten, deren jede mit gleicher Kraft und gleich entschiedener Ueberzeugung behauptet wird. — Giebt es jedoch Ueberzeugung, mithin überhaupt Wahrheit; so kann diese, folgerte er, nicht gemacht oder erfunden sein durch den Menschen, sondern als das ewig Allgemeingültige wird sie selbst ihn formen und bestimmen müssen über jede zeitlich persönliche Beziehung hinaus. Woher also doch jener Streit persönlicher Ueberzeugungen, die an sich ein Widerspruch scheinen; woher überhaupt der Zwiespalt der erkennenden Geister unter sich selbst? — Gäbe es dagegen nirgends Ueberzeugung, nur Meinung; so lohnte es überhaupt der Mühe nicht, geistig zu leben und zu denken, (was ja eigentlich dann unmöglich wäre;) und das thiergleichste Leben wäre dem Menschen das angemessenste!

Hier galt es aber zunächst, jenem anscheinenden Streite selbst näher zu treten, um zu sehen,

ob er in der That ein durchgreifender, unversöhnbarer sei, oder ob die einzelnen Gegensätze auch in ihrer geschiedenen Eigenthümlichkeit nicht auf eine tiefere Ausgleichung hindeuten, ob nicht überall eine gemeinsame Beziehung, eine verborgene Einheit sie umfasse. Und so wurde der Verfasser schon früh zum vergleichenden Studium der verschiedenen Philosophieen und Religionen hingeleitet (denn dass auch diese in das grosse Gebiet der Ueberzeugung gehören, schien sich ihm von selbst zu verstehen), um in diesen Betrachtungen, wo möglich, die Schale ihres äussern Widerstreites zu durchdringen, und aus ihnen selbst ihre organisch beziehende Einheit zu entwickeln. — Diese Vorübungen eigenen Denkens haben nun dem Verfasser die eigenthümlich geistige Richtung gegeben, dass er bei hervortretenden Gegensätzen überall zuerst ihr Gemeinschaftliches aufsucht, und so den höhern beherrschenden Mittelpunkt zu gewinnen trachtet, welcher, ohne die Gegensätze in ihrer Eigenheit zu unterdrücken, vielmehr sie miteinander verbindet, ihr Wechselverhältniss, ihre gegenseitige Voraussetzung hervorhebt. Und so begann in diesen Untersuchungen da, wo ihm sonst nur unversöhnbarer Zwiespalt erschienen war, sich ihm allmählig das Schauspiel eines organisch gegliederten Geisteslebens, einer gemeinsamen Entwicklung in all jenen äusserlichen Widersprüchen zu entfalten. Und indem sich ihm bei diesem fortgesetzten Bestreben auch die grossen Gegen-

sätze des Lebens, der Zwiespalt der Gegenwart selbst friedlich und harmonisch zu lösen schienen; so fühlte er sich getrieben, die gefundene Einheit auch äusserlich darzulegen, und an den einzelnen geistigen Erscheinungen zu bewähren. Und wie er es früher versucht hat, die durchgreifenden Gegensätze von Glauben und Erkennen, von Offenbarung und Speculation in diesem Sinne zu deuten und auszugleichen; so sind es hier insbesondere die vermeintlichen Widersprüche der Philosophie, die da gelöst und zur Versöhnung gebracht werden sollen. — Dass dazu vorzüglich die gegenwärtige philosophische Epoche ausersehen worden, dafür liegen die Gründe sehr nahe: scheint dieselbe nämlich fast mehr, als jede frühere, reich zu sein an solchen äusserlichen Gegensätzen, so muss ein solcher Versuch gerade hier um so wünschenswerther, zeitgemässer, dringender werden, weil dieser Widerstreit sogar das Ansehen und die Bedeutung der Philosophie selbst gefährden möchte: zugleich wird er aber auch schon um des Reichthums seines Gegenstandas willen, sei er nun gelungen oder verfehlt, mittelbar oder unmittelbar die wissenschaftliche Klarheit fördern und neue Ansichten erwecken müssen.

Warum jedoch bei einer solchen vergleichenden Charakteristik der neueren Philosophie in jedem Sinne nur „Beiträge" gegeben werden können, diess scheint sich von selbst zu verstehen. Dass nämlich eine ganze wissenschaftliche Epoche

sich über den in ihr herrschenden Zwiespalt völlig ausgleiche und verständige, kann auch im günstigsten Falle nie das Werk eines Einzelnen oder isolirter Bemühungen sein, sondern die ganze Zeit muss dazu sich vorbereiten, die bisherigen beschränkenden Gegensätze abzuwerfen, und aus sich selbst eine höher umfassende, ausgleichende Einheit zu gewinnen. Hierzu nun scheint besonders in philosophischer Hinsicht die gegenwärtige Epoche bei ihrer kräftig allseitigen Durchbildung der einzelnen Extreme vorbereiteter zu sein, als irgend eine frühere. Deutet hierauf überhaupt schon das ausgesprochene Bedürfniss unserer Zeit, die sonst nur einzeln und zerstückelt behandelten Wissenschaften auf eine gemeinschaftliche Einheit zu beziehen, und zusammenwirkend ein Gesammtresultat aus ihnen zu gewinnen: so können wir in der Philosophie noch insbesondere auf die Bemühungen mancher trefflichen Geister hinweisen, die gesammte geschichtliche Entwickelung derselben als eine gemeinsame, organisch gegliederte, gleichfalls auf ein Gesammtresultat hinweisende zu betrachten und darzustellen. Dabei ist es aber die erste Bedingung, auch das Einzelnste mit voller Selbstentäusserung und ohne jedes Vorausurtheilen und selbstbeliebiges Anordnen in seiner charakteristischen Eigenthümlichkeit aufzufassen, um ihm tief und gerechtbezeichnend in jener allgemeinen philosophischen Entwickelung seine Stelle geben zu können. Bleibt nun bei jenen ersten Leistun-

gen besonders in dieser Rücksicht vielleicht noch Manches zu wünschen übrig, weil diese Männer bei ihren Darstellungen meist schon von der Annahme eines bestimmten Systemes, als des allein wahren und richtigen, ausgingen, statt als Resultat ihrer Untersuchung es hieraus erst sich zu gewinnen; sind ferner bei dem Reichthum jenes Gegenstandes auch die mannichfachsten Bemühungen Verschiedener neben einander möglich: so wird vielleicht auch unser Versuch in dieser Beziehung nicht als überflüssig erscheinen.

An jeder Kritik über entgegengesetzte Ansichten entwickelt sich indess von selbst eine eigenthümliche Ueberzeugung. So auch in diesem Falle: sucht man eine Reihe einzelner philosophischer Erscheinungen in ihrer zusammenwirkenden Einheit zu begreifen, ihr gemeinsames Resultat aus ihnen zu entwickeln, so ist diess eben die höhere, daraus gewonnene philosophische Ansicht. Ja man könnte überhaupt sagen, dass jede neue Philosophie, wenn sie wahrhaft fördernd sein wolle, die gesammten, vor ihr nur einzeln dagewesenen Untersuchungen in sich umfassen solle, also überhaupt das Gesammtresultat alles Vorhergehenden sein müsse. — Desshalb kann man aber auch die gegenwärtige Schrift eben sowohl als den Versuch betrachten, eine eigenthümliche philosophische Ansicht vorzubereiten, denn als eine wissenschaftliche Kritik der vorhergehenden Philosophieen: aus dieser soll sich eben die neue Ansicht

entwickeln und rechtfertigen; man soll, wie von selbst, zu ihr hinübergeleitet werden, wie sie selber der Voraussetzung nach auf diese Weise zuerst zum Bewusstsein gekommen. — Liegt daher auch hier unserer Kritik überall eine in einem gewissen Grade ausgebildete Philosophie zu Grunde, so kann dieselbe doch innerhalb der gegenwärtigen Untersuchung sich nur nach gewissen eingeschränkten Seiten, mehr negativ als positiv aussprechen. Zur Ergänzung dafür, und um die leitende Grundidee derselben kennen zu lernen, muss der Verfasser seine Beurtheiler auf die schon früher erschienene Vorschule der Theologie *) verweisen, wo dieselbe unabhängig von allen kritisch-polemischen Beziehungen in ihren Hauptmomenten dargestellt worden ist. Aber auch die gegenwärtige Schrift bietet wiederum für jene ergänzende Seiten dar, welche dort um ihrer besondern Aufgabe willen in den Hintergrund treten mussten. So hat der Verfasser seine Ansicht vom Erkenntnissvermögen und seiner Entwickelung zur philosophischen Wissenschaft hier bei der Vergleichung Locke's und Leibnitzen's, bei Kant, und besonders bei der Darstellung des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre weitläufiger dargelegt: eine Theorie über Raum und Zeit wird an der Kritik der Kantischen entwickelt, welche er besonders der ein-

*) Sätze zur Vorschule der Theologie, Stuttgart und Tübingen in der Cotta'schen Buchhandlung 1826.

dringendsten Prüfung der Mitphilosophirenden empfiehlt, indem er überzeugt ist, dass, wenn auch nur über die Bedeutung von Raum und Zeit Einverständniss unter den Philosophen gewonnen werden könnte, alle konsequenten Denker, in der Hauptsache wenigstens, dadurch eines Sinnes werden müssten.

Darf der Verfasser noch einen besonderen Wunsch äussern, so wäre dieser sein angelegentlichster: — der Charakteristik der Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnisse zu den andern Philosophieen der gegenwärtigen Zeit, wie sie hier versucht worden, einige Aufmerksamkeit zu schenken, damit man endlich aufhöre, immer nur die hergebrachten einseitigen Vorstellungen von ihr zu wiederholen, um dann Widerlegungen daran zu knüpfen, die oft so auf der äusserlichsten Oberfläche liegen, dass man wohl vermuthen möchte, ihr Urheber selbst habe sie gekannt, ohne Zweifel also auch die Antwort darauf.

Dagegen beunruhigt uns ein Umstand, über welchen gleichfalls vorläufig uns zu äussern, hier am Orte sein möchte. Kenner werden ohne Zweifel finden, dass in unserer Schrift die Darstellung des Identitätssystemes, wie in farblosem und verschattetem Umrisse, besonders kurz und dürftig ausgefallen sei. Diess entschuldige und erkläre ein doppelter Grund. Zufolge der streng wissenschaftlichen Anlage der Schrift konnte hier überhaupt nur die dialektisch-abstrakte Seite der Lehre zur

Beurtheilung kommen: nothwendig aber mussten ganz ausgeschlossen bleiben die einzelnen trefflichen, vielanregenden Ansichten über Natur und Kunst, deren Reichthum und tiefe Genialität den kleinen wissenschaftlichen Kern glänzend umkleiden. — Indem wir ferner die frühere wissenschaftliche Darstellung jener Lehre füglich als eine vom Urheber selbst überwundene und abgestreifte Form ansehen können, von welchem die höchsten und reifsten Resultate noch zu erwarten sind; — und wir haben in unserer Kritik selbst nicht unangedeutet gelassen, bei welchem Punkte seines Systemes wir gerade mit vorzüglichem Interesse seinen neuen Aufschlüssen entgegensehen: — so konnte uns eben desshalb jene frühere Form besonders nur als Uebergangsstandpunkt wichtig sein, inwiefern sie von hier aus in der Wissenschaft der Logik durch dialektische Entwicklung und Ausbreitung ihres Principes weiter ausgebildet worden ist. So musste uns die letztere nach der ganzen Anlage unserer Schrift hier von überwiegender Wichtigkeit erscheinen, während an sich freilich das Verdienst des Vorbereitenden, Anregenden, Bahnbrechenden als das höhere angesehen werden muss. Doch wozu überhaupt solche äusserliche Abmessungen des Verdienstes, wo es ein objektives Maass dafür eigentlich gar nicht giebt? Es genüge hier, auf das gegenseitige Verhältniss beider Standpunkte wissenschaftlich hinzuweisen, und es darnach einem Jeden zu über-

lassen, für sich selbst über den Werth des Einzelnen sich ein Urtheil zu bilden.

Zugleich ergreift der Verfasser diese Gelegenheit, einigen wohlwollenden Freunden, die ihn aufforderten, das Erscheinen der Lebensbeschreibung seines verewigten Vaters nicht länger zu verschieben, in dankbarer Erwiederung kund zu thun, dass dieselbe von einer Briefsammlung begleitet, wenn nicht besondere Hindernisse in den Weg treten, spätestens bis zu Ostern künftigen Jahres erscheinen werde.

Düsseldorf, im April 1828.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung. S. 3—26.

Erstes Buch: *Die auf Kant vorbereitende Epoche.* S. 27—173.

I. John Locke und Leibnitzens Erkenntnisstheorie: S. 29—62.

II. George Berkelei: S. 63—83.

III. David Hume: S. 84—108. Englische Philosophie: Reid, Priestlei, Price; neuere Philosophie in England: S. 108—117.

IV. Die vorkantische Philosophie in Deutschland: Wolff und Baumgarten: S. 118—149. Spätere Wolffianer, Darjes, Fr. v. Creuz, Platner; Lambert, Reimarus; die Popularphilosophie: S. 144—173.

Zweites Buch: *Kant und Jacobi. Versuchte Vermittlung beider.* S. 175—423.

I. Immanuel Kant: S. 177—248.

II. Friedrich Heinrich Jacobi: S. 249—330.

III. Die Vermittler zwischen Kant und Jacobi: S. 331—374.; Jacob Friedrich Fries: S. 331—368. Friedrich Bouterweck: S. 368—374. Die nachkantischen und nachjacobischen Philosophieen: J. G. Fichte's älterer Standpunkt; G. E. Schulze's Skepticismus; W. T. Krugs Synthetismus; die Glaubenslehre von E. A. Eschenmayer: S. 374—420. Zusammenfassung alles Bisherigen: S. 421—423.

Drittes Buch: *Die Philosophie der gegenwärtigen Epoche:* S. 425—1051.

I. Allgemeinste Vor- und Rückblicke: die metaphysischen Principien von Des Cartes, Spinosa, Leibnitz: S. 427—479. Uebergang in das Folgende: S. 479—480.

II. Johann Gottlieb Fichte: S. 481—495.: erste Gestalt seiner Wissenschaftslehre: S. 495—531. Zweite Gestalt seines Systems: S. 532—587.

III. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: S. 588—781: sein Verhältniss zu Fichte und zu Hegel: S. 588—593 Erste Gestalt seines Systems: S. 593—605. Zweite Gestalt desselben, als Identitätssystem: S. 606—691. Uebergang in den dritten Standpunkt: S. 691—724. Entschiedneres Hervortreten einer dritten Epoche in ihm: S 724 757. Späterer Uebergang in einen vierten Standpunkt: S. 758—767. Endurtheil über Schellings Weltansicht: S. 768—781.

IV. Georg Friedrich Wilhelm Hegel: S. 782—1032. Sein erstes Hervortreten Schelling gegenüber: S. 784—797. Die Phänomenologie des Geistes: S. 797—842. Die Wissenschaft der Logik: S 842—928. Die Naturphilosophie: S. 929—948. Die Philosophie des Geistes: S. 949—1016. Endurtheil über Hegels Standpunkt: S. 1017—1033. Die Philosophie der Gegenwart, nach ihren drei Hauptelementen: S. 1033—1051.

Beiträge

zur

Charakteristik der neueren Philosophie,

oder

kritische Geschichte derselben

von Des Cartes und Locke bis auf Hegel.

Siehe die **Natur** um Dich her in ihrer ewig beweglichen Ruhe, in schrankenlos unendlicher Einheit; wie all ihre Kräfte sich gewaltig ergiessen und durch einander dringen, wie jedes Geschöpf sich behauptet in eigener Natur und Kraft, und wie doch Nichts der tiefsten Eintracht entweicht, wie Alles klargeordnet und gemessen daliegt vor dem ewigen Auge. Eben also würdest Du auch in der **Geisterwelt** den Frieden erblicken, wenn es Dir selbst nur gelingen könnte, hervorzutreten aus den eigenen Schranken, die Dich beengend umgeben. Jedem Geiste ist ein Funken verliehen aus dem ewigen Urquell des Lichts; aber schon dieser Eine entzündet ihn mit Lust und Begeisterung. Umfasse nun die einzelnen Strahlen, und zu noch höherer Begeisterung wird sich in ihnen, wie im Abbilde, das ewige Licht selbst Dir spiegeln, und in der Geisterwelt, wie in der Natur, wirst Du die ewige **Harmonie** erkennen, die Mutter aller Seligkeit und Schönheit.

Beiträge

zur

Charakteristik der neuern Philosophie,

zu

Vermittlung ihrer Gegensätze.

Siehe die **Natur** um Dich her in ihrer ewig beweglichen Ruhe, in schrankenlos unendlicher Einheit; wie all ihre Kräfte sich gewaltig ergiessen und durch einander dringen, wie jedes Geschöpf sich behauptet in eigener Natur und Kraft, und wie doch Nichts der tiefsten Eintracht entweicht, wie Alles klargeordnet und gemessen daliegt vor dem ewigen Auge. Eben also würdest Du auch in der **Geisterwelt** den Frieden erblicken, wenn es Dir selbst nur gelingen könnte, hervorzutreten aus den eigenen Schranken, die Dich beengend umgeben. Jedem Geiste ist ein Funken verliehen aus dem ewigen Urquell des Lichts; aber schon dieser Eine entzündet ihn mit Lust und Begeisterung. Umfasse nun die einzelnen Strahlen, und zu noch höherer Begeisterung wird sich in ihnen, wie im Abbilde, das ewige Licht selbst Dir spiegeln, und in der Geisterwelt, wie in der Natur, wirst Du die ewige **Harmonie** erkennen, die Mutter aller Seligkeit und Schönheit.

Bayerische Staatsbibliothek München

Einleitung.

Gleichwie bei den Gegensätzen, die im Leben und Glauben die Geister trennen, ja ganze Völker und Jahrhunderte in feindliche Spannung bringen, oft nur ein fehlendes Wort, ein verborgener Begriff es ist, der, wenn er plötzlich in Allen zur Klarheit käme, jeden Streit sofort vermitteln würde: eben also möchte es wohl auch mit der vielbeklagten Uneinigkeit der Philosophen sich verhalten, deren Verhandlungen, äusserlich und obenhin betrachtet, freilich nur endlosen Widerstreit uns darzubieten scheinen; auch hier möchte nämlich eine tiefere Einsicht jene Gegensätze zwar nicht aufheben, wohl aber eine gemeinsame Entwicklung, eine innere Beziehung in ihnen entdecken lassen. — Dort ist es jedoch der Geist lebendig historischer Forschung, enthoben von der leidenschaftlichen Spannung, die in der Wirklichkeit trennte und ängstete, die innern Ursachen jener Entgegensetzung zu enthüllen, und darin ihre Versöhnung zu finden: ebenso hätte auch eine Geschichte der Philosophie nicht bloss in todter Vereinzelung die mannigfachen Lehren neben einander aufzugreifen, sondern vor Allem ihren organischen Zusammenhang, ihre innere Verbindung nachzuweisen; und so wie der rechten Historie das Leben der Menschheit in seiner reichgegliederten Entwicklung dennoch als Eines sich darstellen soll,

so würde auch in diesen Forschungen nur die Eine philosophische Wissenschaft nach ihrer zeitlichen Gestalt, darin aber immer reicher und vielseitiger sich entwickelnd, erscheinen.

Wie nahe aber auch diese Ansichten liegen, so muss doch der Unbefangene gestehen, dass im Grossen und Allgemeinen wenigstens für diese tiefere Erfassung der Geschichte der Philosophie noch wenig geschehen sei; indem, was man jetzt so nennt, entweder nur eine Sammlung vereinzelter Lehren, nach der Zeitfolge oder andern äusserlichen Bestimmungen geordnet, darbietet, — als Vorarbeit und mit kritischer Sichtung vollzogen vorläufig allerdings von grossem Werthe: oder — was schlimmer und beengender ist — indem in den Darstellungen derselben, welche sich als geistreicher und philosophischer zu empfehlen gedachten, meistens nur irgend ein gerade herrschendes System zur Norm der Beurtheilung genommen, also eine philosophische Besonderheit allen andern zum Maasstabe aufgedrungen wurde, statt alles Besondere in die Eine allgemeine Idee der Philosophie aufzunehmen, und als wesentliches Glied in jenem Ganzen es geltend zu machen.

Vor Allem nämlich gebührt es sich auch in der Philosophie, eine jede Erscheinung *aus sich selbst* zu verstehen im höchsten Sinne; d. h. nachzuweisen, wie die eigenthümliche, tief in der geistigen Individualität ihres Urhebers gegründete Ansicht nach dem wissenschaftlichen Standpunkte seiner Zeit und ihren Anforderungen gerade eine solche werden musste; wie überhaupt sein Denken, seine ganze Gesinnung aus jenen beiden Elementen, dem innern und dem äussern, mit Nothwendigkeit erwuchs. — Ist es doch längst als thöricht verworfen worden, bei Beurtheilung eines Volkes, einer Zeit, irgend einen fremden Maasstab anzulegen: sollen wir doch auch jedem Kunstwerke mit Selbstentäusserung uns hingeben, aus ihm selbst seinen Sinn enträthsetnd und seinen Geist in uns aufnehmend; warum geschieht nicht das Gleich mit dem Gedichte der *Wahrheit*, das aus dem innern Drange ihrer besten

Kräfte die Begabtesten entwarfen? Denn, wenn wir bei jedem wahrhaften Kunstwerke eine geheime geistige Nothwendigkeit erkennen müssen, welche die einzelnen Theile sicher zum Ganzen zusammenleitet, und erst das Siegel der eigentlichen Wahrheit ihm aufdrückt; wie sollte dieselbe ausbleiben bei der tiefsten und reinsten Selbstthat des Geistes, das allgemein Wahre betrachtend in sich selbst aufzusuchen. Und jede eigentlich philosophische Erscheinung bewährt diess: — sie am Wenigsten kann als Werk des Zufalls oder bloss persönlicher Willkühr begriffen werden; vielmehr aus geistiger Nothwendigkeit wurde ihr Urheber getrieben, sie also auszusprechen, und nur sein Innerstes hat er an ihr dargestellt; und so enthält sie gewiss irgend eine wesentliche Seite, ein nothwendiges Element der Wahrheit. Ja selbst in der Zeit ist ihr die bestimmte Stelle angewiesen: nur an dieser Stelle, nur in solchem geschichtlichen Zusammenhange konnte sie sich entwickeln in der allgemeinen Fortbildung der Erkenntniss.

Und diese Ansicht, wie wenig durchgeführt sie hier auch noch sei, scheint sich doch schon in Rücksicht auf das zu empfehlen, was die ganz formale Gründlichkeit einer Beurtheilung verlangt. Bei jedem entschieden hervortretenden Gegensatze, worin es auch sei, pflegt klare und besonnene Ausscheidung fast immer schon versöhnend zu wirken: man erkennt sofort, wie der Gegner, mit seiner Ueberzeugung auf einem eigenthümlichen Schwerpunkte ruhend, in seiner Art nicht anders denken oder handeln kann; wie also allerdings die Wahrheit von ihm ergriffen worden sei, aber nur in einer besondern Gestalt, von einer bestimmten Seite. Kurz, auch die äusserlichste Betrachtung muss endlich zur Anerkenntniss leiten, dass alle Gegensätze, die in der Wissenschaft wie im Leben die Geister scheiden, selbst nur Glieder einer verborgenen Einheit sind, die eben in ihnen den Reichthum ihrer Beziehungen offenbart; dass also Gegensatz und Widerspruch n i e m a l s das Letzte sei, sondern nur die äusserliche Erscheinung, die zu überwindende Form innerlich einträchtiger Wahrheit ausmache.

Indem wir nun in diesem Sinne eine Charakteristik der neuern Philosophie zur Vermittlung ihrer Gegensätze hier ankündigen: so können wir freilich die mannigfachen Schwierigkeiten uns nicht verbergen, die gerade zur gegenwärtigen Zeit ein solches Unternehmen nothwendig treffen müssen. Aber eben ihr scharfes Erfassen, ihr deutliches Bewusstsein wird uns vielleicht über die Sphäre derselben auf einen Standpunkt erheben, von welchem aus sie von selbst sich erledigen. — Giebt es nämlich, könnte man sagen, überhaupt schon kein misslicheres und undankbareres Geschäft, als Gegnern vermittelnd sich aufzudrängen, die selbst noch in eifrigem Kampfe begriffen sind, weil schon das Anerbieten einer solchen Ausgleichung jeder Partei ihr eigenthümliches Recht zu schmälern droht; so scheint bei philosophischen Ansichten insbesondere ein solcher Versuch zugleich vom Verdachte der höchsten Anmassung nicht frei bleiben zu können. Jede Ausgleichung setzt gegenseitige Abgränzung, sonach völlige Klarheit über das Auszugleichende voraus; man scheint sich dabei, selbst parteilos, über alle Parteien stellen zu wollen. Tritt hierbei aber nicht die Voraussetzung hervor, dass man, um Jedem sein Recht zu thun, selbst in sich vollendet zu sein vermeine, dass man also über die tiefsten Fragen bereits mit sich abgeschlossen habe, in deren zweifelhafter Lösung jene noch begriffen sind? Und wer möchte wohl, auch nur als unausgesprochene Voraussetzung, den Schein solcher Anmassung auf sich laden? — Ja selbst davon abgesehen, wie schwer ist es, auch nur strenge Unparteilichkeit über seine Zeit von sich behaupten zu wollen, indem man selbst ja in ihr wurzelnd niemals ganz sich von ihr abzulösen und sich über sie zu stellen vermag, was im höchsten Sinne vielmehr ein geistiger Widerspruch wäre! Denn in welchem Verhältnisse zu ihr wir auch stehen mögen; immer bleibt sie die Grundlage und die Voraussetzung unserer Ansichten, wie unseres ganzen geistigen Lebens: und so haben gerade diejenigen, welche sich ganz von ihrer Zeit loszumachen und ihr völlig entgegenzusetzen suchten,

sich dadurch vielmehr als die vollständigsten, aber negativen Produkte derselben erwiesen. — Endlich aber scheint auch noch im Unternehmen selbst, über die Philosophie seiner Zeit ein entscheidendes Urtheil zu fällen, eine ans Unmögliche gränzende Schwierigkeit zu liegen. Die Ansicht jedes lebenden Denkers ist nothwendig noch in Entwicklung begriffen, und so täuscht sie gerade die unbefangenste und anerkennendste Prüfung, weil sie, nach Aussen wandelbar, nach Innen unvollendet, in keiner Art ein abgeschlossenes Bild darzubieten vermag, und sie so den Prüfenden nur über ihre mannigfachen Metamorphosen ohne Abschluss mit sich fortreisst. Daher denn auch die gewöhnliche Erfahrung, dass bei dem Urheber selbst auch die scharfsinnigste Kritik seiner Ansicht selten Eingang findet, indem er die von jener etwa wirklich getroffenen schwachen Seiten derselben immer noch durch fernere Ausbildung befestigen zu können hofft, während der innere tragende Kern seiner Lehre ihm unerschütterlich scheint durch eine solche bloss von Aussen angreifende Kritik. Und in der That ist eine jede tiefe und consequente Weltansicht durchaus unwiderlegbar von Aussen her, indem sie selbst aus der Zerstörung ihrer einzelnen Formen immer wieder neu zu erstehen vermag. Und so erscheint eine solche negative Prüfung oder äusserliche Widerlegung überhaupt als das unfruchtbarste Beginnen, weil es nicht einmal die Wissenschaft wahrhaft zu fördern vermag, persönlich aber von keinem, oder nur von sehr vorübergehendem Einflusse ist. Jeder festgeschlossene wissenschaftliche Standpunkt ist vielmehr dem andern schlechthin undurchdringlich, gleichwie im Physischen eine Materie der andern; weil, was jeder voraussetzt, und worauf er sich gründet, der andere gerade von sich ausschliesst, um der entgegengesetzte zu sein; und in dieser Wechselnegation abgeschlossen, sind sie vielmehr dadurch ihre gegenseitige Widerlegung, dass jeder in sich den Gegensatz des andern hervorhebt und für sich geltend macht.

Soll daher überhaupt von wissenschaftlicher Beurtheilung

irgend einer Art die Rede sein: so gilt es zunächst nicht, mit irgend welchen fremden Voraussetzungen zu dem zu Prüfenden heranzukommen, sondern völlig in dasselbe einzugehen, und seinen ganzen wissenschaftlichen Hergang von Neuem in sich durchzuentwickeln. Hier ist nur das doppelte Ergebniss möglich. Indem wir auf diese Weise aus uns selbst und unserm Gegensatze vorläufig heraustreten, finden wir uns entweder völlig versöhnt mit der also durchdrungenen entgegenstehenden Ansicht: der Widerspruch ist durch sie selbst gelöst, und zwar in der Weise, dass sie nun unsern eigenen Standpunkt in sich mitumfasst, dass sie überhaupt sich als die höhere, entwickeltere, reichere bewährt. Oder wenn bei diesem völligen Eingehen in die entgegengesetzte Ansicht der Widerspruch sich noch als ungelöst und unüberwindlich zeigt: so wird eben an dem deutlichen Bewusstsein dieses Gegensatzes hervortreten müssen, was jedem der beiden Extreme für sich selbst fehlt, und welche höhere Einheit beide vermitteln müsse. Die Erkenntniss dieser Einheit wäre daher nun eben das dadurch gewonnene vermittelnde Resultat; und so behält auch in diesem Falle Einheit und Versöhnung das letzte Wort.

Muss indess vor Allem in der Philosophie, als der Wissenschaft vom U n b e d i n g t e n, das Bewusstsein sich hervorthun, dass, gleichwie jenes nur das Eine, es also auch nur E i n e Wahrheit geben könne; dass aber, ebenso wie das Unbedingte in seiner Einheit dennoch die Unendlichkeit befasst, auch diese Wahrheit darum keineswegès als eine einfache, vereinzelte, ein für allemal fertige zu denken sei, vielmehr eine Mannigfaltigkeit und geschlossene Totalität von Erkenntnissen, Gedankenbeziehungen und sich ergänzenden Betrachtungsweisen in sich enthalten müsse, kurz dass die Wissenschaft der Wahrheit nur als S y s t e m wirklich sein könne: so folgt daraus von selbst, dass auch die einzelnen historisch hervortretenden Erscheinungen dieser Wissenschaft innerhalb des Einen, zeitlich sich entwickelnden Systemes fallen, und in bewusstloser oder deutlich bewusster Beziehung auf jene Einheit nur Stufen seiner Ent-

wicklung sind. Es folgt daher nicht bloss äusserlich eine Philosophie auf die andere, sondern, nach einem im grossen Gange der Wissenschaft sicher einmal eintretenden Fortschritte, setzt die künftige die vorhergehenden in sich fort, und vereinigt die vorher vereinzelt gebliebenen Gegensätze in einer umfassenden Einheit; ohne dass jedoch in dieser Gesammtentwicklung bei der hier mitwirkenden Freiheit der Individualität nach ihrer Begabung oder zeitlichen Aeusserlichkeit, Seitenwendungen und Wiederholung, theilweise Rückschritte und Umkehr, wie in der gesammten Weltgeschichte, so auch hier ausgeschlossen wären.

Ist nun in irgend einem gegebenen Zeitpunkte philosophischer Bildung es nicht gelungen oder noch nicht versucht worden, jene orientirende Vermittlung über ihre Gegensätze zum Bewusstsein zu bringen, so kann dabei nur der doppelte Fall stattfinden: entweder es giebt wirklich spekulative Elemente in der bisherigen Bildung, welche jeder Vermittlung noch unzugänglich bleiben, — wie Solches in Betreff der gegenwärtigen, so verwirrungsreichen philosophischen Epoche wirklich stattzufinden scheinen könnte; — oder die Vermittlung in einer bestimmten Philosophie oder wenigstens im Principe einer solchen ist wirklich vorhanden, sie ist nur noch nicht allgemein erkannt oder in Kraft gesetzt. In beiden Fällen werden wir immer am Sichersten und Gründlichsten auf die historische Genesis einer solchen Epoche, in welcher der Fortgang zu stocken scheint, einzugehen Veranlassung finden. In jenem Falle wird an der Einsicht, was den vorliegenden Elementen zu ihrer höhern Vermittlung noch abgehe, zugleich das Bewusstsein über dies vermittelnde Princip, über die bisher noch fehlende Einheit hervorbrechen: die bloss historische Forschung gewinnt zugleich ein heuristisches Resultat. Im letztgedachten Falle muss, in ganz ähnlicher Wendung, das, wenn auch vorhandene, doch nicht anerkannte System zu seiner vollständigen Geltung, oder sein Princip zur vollen Ausführung gelangen. Von Beiden hoffen wir im Nachfolgenden Beispiele darzulegen, wo eines theils bisher noch unverstan-

dene und in der spekulativen Gesammtentwicklung noch nicht mitfortgenommene Keime rückwärtsliegender Standpunkte weit in die Folgezeit prophetisch hinübergreifen, anderntheils aber darin eben die Ideen nachgewiesen werden, deren wir bedürfen, um die gegenwärtige philosophische Epoche zum Selbstverständniss und zu einem neuen Fortschritte zu bringen. Immer daher ist die Geschichte der Philosophie selbst spekulativ, und die Geschichte ihrer Gegenwart der Versuch, sie über sich selbst zu steigern; in ihrem historischen Zusammenhange muss nämlich jene verborgene Einheit am Deutlichsten hervortreten. Wenn wir daher in jeden besondern Standpunkt vollständig einzugehen, ganz mit ihm Eins zu werden suchen; so wird sich darin zugleich die Nothwendigkeit finden, über ihn in seiner Begränzung fortzuschreiten zu dem nächsten, auch historisch aus ihm hervorgetretenen: die vollendetere Form wird sich überall ganz von selbst aus der niederen entwickeln, und befreit von den äusserlichen Zufälligkeiten, welche ihre erste historische Erscheinung umgaben, werden sie hier in ihrer wahren Gestalt und in ihrem innern Begriffsverhältnisse zu einander erscheinen. Ihr gemeinsames Resultat tritt vollendet und in reinem Umrisse aus ihrer Zeit hervor, mit seinem eigenthümlichen Gewichte, aber auch vielleicht noch in der nothwendigen Begränzung, die abermals weiter treibt zu einer noch höheren Vollendung: und so ist die Mündung im Strome der Erkenntniss wiederum zur neuen Quelle geworden.

Darin liegt aber zugleich die grosse spekulative Bedeutung, die also behandelt die Geschichte der Philosophie für sie selbst erhalten muss. Wie die Eine Idee der Philosophie in ihrer zeitlichen Entwicklung nothwendig die Gestalt einzelner, neben einander tretender Lehren annimmt, durch welche hindurch dennoch nur das Eine System derselben sich verwirklicht; so ist die also behandelte Geschichte derselben in ihrer eigentlichen Bedeutung nur das Bewusstsein der Philosophie über sich selbst in dieser Form der Zeitlichkeit, die darin eben die äusser-

lich zufällige Gestalt an sich abstreifen, die einzelnen zeitlich entlegenen Formen zusammenfassen soll, um das in ihnen gewonnene gemeinsame Resultat, die jeweilig erreichte Höhe auszusprechen. Und so könnten wir sagen, dass auch jede einzelne philosophische Erscheinung, erst in diese allgemeine Geschichte aufgenommen, ihre wahre Bedeutung erhalten könne, weil sie nur hier nach ihrem Ursprunge, wie nach ihrer Entwicklung richtig aufgefasst und in ihrem Verhältnisse zur allgemeinen Wissenschaft vollständig begriffen wird. In diesem Sinne ist daher die Geschichte der Philosophie ein wesentlicher Theil der allgemeinen philosophischen Wissenschaft: sie ist die umfassende Rechenschaft über sich selbst in ihrer gesammten zeitlichen Entwicklung, damit aber zugleich das Vernichten der Zeit als eines unwesentlichen Elementes ihrer Erscheinung, und der Beweis ihrer Einheit und Ganzheit in jenen äusserlich entlegenen Philosophieen. Wie sie aber diesen Beweis im Ganzen und durch alle Zeiten hindurchzuführen hat: so kann sie diese Selbstrechtfertigung auch für eine einzelne Epoche übernehmen, was um so nöthiger wird, wenn in derselben bei dem raschen Wechsel scheinbar widerstreitender Systeme das Bewusstsein der Einheit in den Hintergrund getreten ist.

Und aus diesem Gesichtspunkte wünschten wir den gegenwärtigen Versuch beurtheilt! Wir wollen den wissenschaftlichen Process der letzten Epoche von Neuem in uns hindurchentwickeln, um an ihm selbst sein gemeinsames Resultat und seine höhere Einheit zu finden; in keiner Art aber uns über ihn erheben mit einer äusserlich negirenden Kritik, oder ein anderes vorausgewonnenes Resultat ihm entgegensetzen; überhaupt nicht uns über oder gegen ihn stellen, sondern mit ihm und durch ihn selbst die vermittelnde Einheit gewinnen. — Und hierdurch möchten von selbst die meisten Einwendungen erledigt sein, die Anfangs unserm Unternehmen sich entgegenzustellen schienen. Wie dadurch der Verdacht jeder Anmassung verschwinden muss, so scheint auch in der Darstellung die

höchste Parteilosigkeit dabei möglich zu werden, indem in dieser rein wissenschaftlichen Entwicklung nicht eine Ansicht gegen die andere einseitig hervorgezogen oder vertheidigt werden soll, sondern jede in ihrem Verhältnisse zu jeder durch sich selbst sich geltend zu machen hat. Die einzige Schwierigkeit würde vielmehr lediglich in der Anforderung bestehen, auch die Philosophie der nächsten Gegenwart als eine historisch vollendete und zeitlich abgelaufene aufzufassen, also nämlich, dass sie befreit von den zufälligen Beiwerken ihrer unmittelbaren Erscheinung in ihrem wesentlichen Resultate hervorzutreten hätten, wodurch erst scharf abgeschieden werden könnte, was wirklich durch sie schon gewonnen, und was, als gerade durch sie Gefordertes, zunächst zu leisten sei, wo also die Gränze der Gegenwart wäre, und was die Anforderungen an die Zukunft. — Welche Schwierigkeiten aber auch noch unter diesen Bedingungen, oder vielmehr um derselben willen, ein solcher Versuch darbiete; dennoch enthält er an sich nichts Widersprechendes oder Unausführbares, noch widerstreitet auch nur der Gedanke eines solchen dem Bewusstsein der Bescheidenheit, zu der jeder Wissenschaftliche, je tiefer er dringt, desto tiefer sich aufgefordert fühlen wird: vielmehr erscheint er als eine nothwendige Aufgabe der Zeit an sich selber, die sich besonders unter gewissen Verhältnissen fast als unabweisbar ihr aufdrängen muss. Wenn nämlich die Geister in völlig geschiedenen Strebungen, in äusserlichen Gegensätzen sich immer mehr verlieren, wenn überall nur einzelne Richtungen eingeschlagen werden, deren keine jedoch zu voller Entschiedenheit und zu klarer Vollendung gelangt: dann drängt das Interesse der Wissenschaft von selbst darauf hin, diese vereinzelten Strahlen der Erkenntniss wieder in Eins zu fassen, und aus dem äusseren Scheine einer verworrenen Mannigfaltigkeit und eines zerstörenden Streites das Bewusstsein des gemeinsamen Fortschrittes wiederherzustellen. Und so kann ein solcher Versuch, besonders für die gegenwärtige philosophische Epoche, nicht bloss für ein zufälliges Unternehmen

gelten, das begonnen oder auch unterlassen zu werden vermöchte, ohne in einer wesentlichen Beziehung zur Wissenschaft zu stehen; vielmehr ergiebt es sich als ein durchaus nothwendiges, das auch im Einzelnen missglückend immer wieder aufgenommen und irgend einmal vollendet werden muss. Es ist eben nur das wissenschaftliche Bewusstsein der gegenwärtigen Philosophie über sich selbst und dadurch die Einsicht über die Berechtigung, wie über die gegenseitige Ausgleichung ihrer Gegensätze.

Was nun jedoch den vorliegenden Versuch einer solchen Vermittlung betrifft: so kann auch er nur eigentlich durch sich selbst sich rechtfertigen, oder sich unmittelbar selber sein Urtheil sprechen. Auch das Schwierigste muss einmal gewagt sein, und das Schwächste dennoch auch sich selbst vertreten; eine vorläufige Rechtfertigung aber wäre eben so unstatthaft als vergeblich! Zudem lässt es sich, wie bei allen wissenschaftlichen Fragen, so auch hier zu vollkommenem Bewusstsein bringen, ob man verstanden und in wie weit, und ob das also Gefundene das Gepräge durchaus befriedigender Wahrheit an sich trage.

Hätte freilich der Geist des Menschen zur Wahrheit überhaupt nur ein äusserliches Verhältniss, dass er in ihr Ziel treffen oder sie verfehlen, auf sie stossen oder an ihr vorbeigehen könnte; wäre alles Erkennen nur, dem zufälligen Errathen eines Räthsels gleich, ein Erdenken mehr oder minder passender Hypothesen: dann wäre überhaupt alle Forschung und Wissenschaft nur ein zufälliges Tappen um die Wahrheit herum; ja wirklich ergriffen könnte sie nie als *solche* erkannt werden, und ewig abgeschieden vom Irrthume. Denn woher doch in diesem Verhältniss dem Geist das innere Kennzeichen, die Gewissheit, nur hieran die Wahrheit zu besitzen, *wenn sie selbst nichts ihm Inneres, seine eigene Natur wäre?* — Und so ist umgekehrt vielmehr zu behaupten, der Geist sei ursprünglich schon in der Wahrheit, und nur dadurch er selber *Geist* — frei aus sich selbst Erkennendes, — dass sie ein in ihm *Gegenwärtiges* sei, welches nur erkannt

zu werden, eben nur entwickelt, zum Bewusstsein gebracht werden müsste: daher auch ihr Kennzeichen nur ein dem Geiste eingebornes sein kann, ein ursprüngliches Richtmaass desselben, mit innerer Nothwendigkeit sein Auge leitend und bestimmend. Mit Einem Worte: die Wahrheit selbst macht den Geist des Menschen, der nur also ein erkennender wird; nicht etwa umgekehrt macht, erfindet der Erkennende die Wahrheit. Jenes unwiderstehliche Bewusstsein der sich selbst ankündigenden Wahrheit nennen wir Evidenz im weitesten Sinne; und so wie diess sich nicht erdichten lässt oder erzwingen, eben so wenig kann es verkannt oder verläugnet werden; es lässt sich in keinem Sinne zur Lüge machen, sondern es beherrscht den Geist und bemächtigt sich seiner, völlig ihn gestaltend zu seinem Bilde.

Doch woher denn, da auch das Verschiedenste mit gleich aufrichtiger Ueberzeugung behauptet wird, dieser seltsame Kampf von Evidenz gegen Evidenz, demnach von Wahrheit gegen Wahrheit, wenn diese, welche doch nur Eine sein kann, dass allein Gestaltende aller menschlichen Erkenntniss wäre? Woher überhaupt dann Irrthum und Lüge, die, wie sie der Widerspruch sind, nun auch das schlechthin Unmögliche sein sollten?

Indem wir diese Frage hier nicht abweisen können, werde bedacht, dass sie überhaupt mit den tiefsten spekulativen Problemen vom Verhältniss des Allgemeinen zum Individuellen, des Nothwendigen zum Freien zusammenhange, dass ihre volle Lösung daher eigentlich nur vom höchsten Standpunkte der philosophischen Betrachtung gelingen könnte, indem, wie wir schon andeuteten, nur dadurch erklärt werden kann, wie überhaupt der Widerspruch zum Dasein gekommen. Wenn daher an gegenwärtiger Stelle nur allgemeine Betrachtungen darüber genügen müssen: so können diese eben desshalb auch nicht in streng wissenschaftlicher Form dargestellt werden.

Wahrheit — wir entwickeln und erläutern diesen Begriff nur aus der Unmittelbarkeit seines Wortverstandes, in

welchem er sich uns darbietet — Wahrheit ist überhaupt das Wesentliche im Sein und der Erkenntniss der Dinge; das, was sie abgesehen von dem Zufälligen ihrer unmittelbaren Existenz und ihrer Verhältnisse, allgemein und nothwendig sind, — das eigentlich Seiende in ihrem einzelnen Dasein. Indem wir sie sonach überhaupt als das Allgemeine in den Dingen bezeichnen, ist damit nicht gemeint eine unwirkliche, nur durch Abstraktion des Denkens gefundene, rein subjective Allgemeinheit, vielmehr das lebendig Gestaltende in den Dingen selber; die innere Schöpferkraft, durch die sie werden, was sie sind; — demnach die ihnen gemeinsame Einheit, welche dennoch zugleich sich in ihnen zur unendlichen Mannigfaltigkeit gestaltet.

Diese objektive, seiende Wahrheit demnach, welche wir so eben als das Schöpferische und innerlich Gestaltende der Dinge bezeichnen mussten, ist selbst zugleich dasjenige, was wir in unserm Erkennen derselben suchen, und was wir durch ihr Denken zu erreichen gewiss sind, indem uns dies den realen Begriff des Dinges, die Idee desselben finden lässt, d. h. was als objektiv Wahres im Dinge gegenwärtig und sein eigentliches Sein ist, in die Subjektivität unseres Bewusstseins und Erkennens einführt. Hierdurch, durch dies stete Eingehen des Objektiv-wahren in's Subjektiv-wahre in jedem Acte des Erkennens und Begreifens, sind wir nun unmittelbar gewiss, — es ist die unbewusste (erst in der Spekulation zum Bewustsein erhobene, damit aber eben zur Frage, zum Zweifel gewordene) Voraussetzung — das Erkannte ein für allemal bewältigt zu haben, in den intellektuellen Besitz desselben gekommen zu sein.

Was ist aber der Grund dieser Voraussetzung, auf der alles Erkennen beruht? Nur dadurch können wir jenes innerlich Objektive der Dinge der Erkenntniss für zugänglich halten, wenn dies an sich selbst und ursprünglich ein Gedankenmässiges, intelligibler Natur ist. Die ebenso unbewusste Voraussetzung demnach, auf welcher die

Einheit des Subjektiven und Objektiven, die Uebereinstimmung unsers Erkennens mit den Dingen sich gründet, ist eben die, dass die Dinge ihrer Wahrheit nach selber nur Gedanken, Gedachtes sind eines schöpferischen Geistes, der jedem Dinge nach seiner Art einen Gedanken als seine innere Wahrheit eingebildet habe, aus dem es sich entwickelt, wie aus seinem Lebenselemente, und in dem es die Begränzung, das Individuelle, seines Daseins findet. Das objectiv Wahre der Dinge, das Subjektivwerdenkönnen desselben in jedem Akte des Erkennens, die stets daran sich bewährende Einheit beider, leitet demnach zurück zum höchsten metaphysischen Wahren, zur Gewissheit des ewigen Geistes, der nur als urerkennender zugleich unendlich schöpferisch zu sein vermag, und der so auch als der wahre, allein begreiflich machende Grund des Erkennens sich zeigt, dessen wir mächtig sind.

Aber wie wir — als erkennende Geister — somit unmittelbar schon in der Wahrheit sind; so bleibe uns eingedenk, dass wir endliche seien, dass also auch die Wahrheit in uns nur besondere Gestalt annehmen könne. Und hierin eben liegt das Geheimniss alles individuellen Bestehens, seine Kraft, wie seine Ohnmacht; das Recht seiner Selbstigkeit, und dennoch die Nothwendigkeit, aus dieser Begränzung herauszutreten. Die Wahrheit, also sich individualisirend, kann dadurch freilich nicht in das Gegentheil von sich übergehen, zu absolutem Irrthum und Lüge werden, die vielmehr in ihrer Reinheit unmöglich scheinen, indem selbst der Irrthum nur mit den Kräften der Wahrheit sich behaupten, nur die äusserste Entartung eines ursprünglich Wahren sein kann, wie auch die Krankheit aus dem Mittelpunkte des gesunden Lebens sich entzündet: — wohl aber ist sie nirgends die ganze, den unendlichen Reichthum ihrer Beziehungen umfassende, die Allwahrheit. Und würde es den endlichen Geist gelüsten, diese zu behaupten, so wollte er, nach jenem alten Worte des furchtbarsten Frevels, sein wie Gott, ja Gott selber werden! — Sich offenbarend aber im Einzelnen, unterwirft sie

sich damit zeitlicher Entwicklung: es legt in's Unendliche hin auseinander, was in ihr ewig Eins ist. So wird ihre Einheit nicht getrübt, oder in Widerspruch verkehrt; aber wie sie wirklich erscheint da und dort, ist es immer eine vereinzelte Gestalt, die andere und wieder andere sich gegenüber hat. Innerlich und in ihrer Wurzel ist sie allen Geistern die Eine; aber wie sie Ausdruck und Wort durch sie hindurch gewinnen soll, wird sie in den Einzelnen eine unendlich andere. So leben die endlichen Geister in der Einen Wahrheit, wie die irdische Welt in Einem Lichte; und wie diess im Leiblichen Alles erleuchtet und sichtbar macht, so erkennen auch jene nur in ihr und durch sie, inwieweit sie selbst ihnen ihr Licht verleiht. Aber alle schauen sie nur durch den Blick ihrer Individualität hindurch, demnach als eine besondere, und bedürfen daher, wie gross auch das Recht ihrer Eigenheit ist, gerade um diese in ihrer Gesundheit und Wahrheit zu befestigen, der steten orientirenden Gemeinschaft.

Diess leitet uns zur tiefern Anerkenntniss der Individualität im endlichen Geiste, die hiernach als das eigentlich Gottverliehene in ihm sich ergiebt, als das, wodurch er im Tiefsten zusammenhängt mit dem ewigen Geiste, und das ihn Offenbarende wird auf eigenthümliche Weise. — Wie nämlich auch in den niedern Kreaturen diese innere Anlage das eigentlich Gestaltende ist, der Trieb, woraus sie eigenthümlich sich entwickeln; so stellt sich dieselbe im begabteren Menschen als geistiger Trieb, als Talent im weitesten Sinne dar, als die unauflösliche Nothwendigkeit, diess künstlerisch zu gestalten und auszubilden, oder also die Dinge anzuschauen, oder in praktischem Triebe die Wirklichkeit nach religiösen, sittlichen oder politischen Zwecken umzugestalten. Und die originalsten Geister sind eben desshalb die unwillkührlichsten, weil sie am Kräftigsten und Entschiedensten ihre Individualität kund geben müssen. Und so könnte in dieser Hinsicht der Mensch eigentlich nach nichts Höherem streben, wie nichts Grösseres erreichen, als seine Anlage rein und ganz

aus sich zu entwickeln, wenn es möglich wäre: denn in ihr besitzt er sein heilig Ursprünglichstes; durch sie allein ist er an seinem Theile die Offenbarung des ewigen Geistes.

Wenn es möglich wäre — setzen wir jedoch ausdrücklich hinzu: denn auch hier ist das Ewige von keiner gegebenen Erscheinung ganz zu bewältigen, weil es ihre innere Grundlage, das schöpferisch in ihr Gestaltende ist, das also wie ein nie völlig aufgehender Rest in ihr zurückbleibt. Und eben dadurch werden wir dahin zurückgeleitet, was wir in eigener Ausschliesslichkeit nicht zu erreichen vermögen, in der Ergänzung durch Andere zu suchen. — Nur das wahrhaft göttliche Geschenk geistiger Gemeinschaft durchbricht jene subjektive Schranke, welche, wie sie als die Hülle der Individualität das Heiligste und Unantastbarste ist, so doch zu enger selbstischer Beschränkung gesteigert, der Quell alles Irrthums wird. Diese ist es daher auch, durch welche in der Spekulation allein ein wahrhafter Fortschritt gewonnen werden kann; indem auch hier der Wechsel von Ausbreitung und Zusammenfassung ein unvermeidlicher ist. Was sich in einzelne Gegensätze herausarbeitete, fasst irgend ein Nachfolger zusammen, und spricht das bindende Wort der Einheit darüber aus. Und wenn so die einzelnen Sylben und Worte sich immer reicher zu ganzen Aussprüchen der Wahrheit sammeln; so ist darin auch das Einzelne des Strebens und Gelingens werthvoll und geheiligt durch die Einheit, die, sichtbar geworden, oder noch verborgener Weise, Alles durchdringt. Darum sollte man aber vor Allem Versöhnung und Frieden in die Geisterwelt hineinrufen; denn ihrer aller ist ein gemeinsames Werk, das nur in Eintracht und Gegenseitigkeit gedeihen mag. Das ist ja der Stolz wie die Demuth des Menschengeistes, dass, wie er auch der selbsterrungenen Erkenntniss kräftig gewiss sei, er doch nur in dem Zusammenhange dieser geistigen Ueberlieferung, und in ihr sich lebendig erhaltend, vor sich selbst völlige Sicherheit und Genüge, ja die eigentliche Bürgschaft für die Nothwendigkeit seines Beginnens

finden kann. Aber nur in der Tiefe der höchsten Idee wird er diese Eintracht finden, Eintracht bei äusserlich grösster Verschiedenheit; während an der Oberfläche freilich nur die auseinander laufenden Strahlen des gemeinsamen Mittelpunktes gestreift werden können.

Es schien nöthig, von so allgemeinen und so leicht zu fassenden Betrachtungen hier zu beginnen, um nur zuerst über den Standpunkt unseres Unternehmens überhaupt uns zu verständigen, näher dann aber auch seine wissenschaftliche Nothwendigkeit darzulegen. Denn Manchem wird vielleicht für solchen Sühnungsversuch gerade der jetzige Zeitpunkt *) als der ungeeigneteste erscheinen, ebenso vielleicht auch die Klasse vom Wissenschaftlichen, für die er bestimmt ist. Auch der Parteilose könnte nämlich fragen bei dem Anblicke der fast unendlichen Verwirrungen, die eben jetzo im Gebiete der Philosophie sich häufen, wie hier, auch alle früher entwickelten Bedingungen vorausgesetzt, irgend eine Vermittlung gelingen, ein gemeinsames Resultat gewonnen werden könne. Jene setzt zunächst gründliche Kenntniss des zu Vermittelnden voraus: aber es bedürfte beinahe schon eines halben Menschenlebens, um nur mehr als oberflächlich kennen zu lernen, was die Philosophie in unsern Tagen hervorgebracht. Und wenn man die Akten endlich geschlossen zu haben meinte; so haben sich neue aufgehäuft, und nie könnte man auch nur die Vorbereitung für geendigt halten. Hierzu kommt noch — könnte man fortfahren — die Unversöhnbarkeit der Philosophirenden selbst: denn mehr als andere Forscher haben gerade sie die üble Sitte, unbekümmert um Einwand oder Zuspruch, ihre Rede fortzusetzen, und des eigenen Weges zu gehen, so dass Jeder zuletzt sich einsam findet, und sein Wort fast nur noch an sich selbst richten kann. Ja bei manchem philosophischen Werke neuerer Zeit ist der

*) Im Jahre 1826—27.

Verfasser selbst vielleicht zugleich der einzige achtsame Leser, den es findet! Und wie kann es anders sein unter den gegenwärtigen Umständen? Kein Philosoph von Selbstständigkeit und einigem Ansehen lieset, d. h. studirt fast noch das Werk eines ihm ebenbürtigen Geistes unter den Zeitgenossen; nur die Anhänger und Bewunderer beachtet er höchstens gelegentlich: ja man könnte oft den bestimmtesten Zeitpunkt angeben, bis zu welchem ein solcher noch von der wissenschaftlichen Umgebung gründlich Notiz genommen. Will aber Er keinen Mitphilosophirenden anerkennen; so beeilen sich auch die Geringern, dies leicht zu gewinnende Kennzeichen von Kraft und Originalität an sich kund zu geben, um an Freisinn und Selbstständigkeit wenigstens den Gewaltigen zu gleichen. Und so wird in der Philosophie die Verwirrung immer unheilbarer, der Streit immer verwickelter, aber auch leerer und langweiliger; so dass die edelsten Geister schon mit Ueberdruss sich hinwegwenden von so widrigem Anblicke, von so fruchtlosem Beginnen, um mit desto grösserer Begeisterung ihr Gemüth dem Glauben, ihre Forschungen der lebendigen, immer neuen Wirklichkeit zuzuwenden. —

Mag es doch wahr sein, dass die Philosophen der jetzigen Zeit noch fern zu sein scheinen von der wissenschaftlichen Gesinnung, wie sie z. B. Leibnitz gegen Vorgänger und Mitlebende hegte; mag sich kräftige Ueberzeugung oft als unbeugsamer Stolz kund geben, während nur innere Schwäche und Unsicherheit da und dort sich anzuschliessen sucht; mag es sein, dass gediegene Festigkeit bei beachtendem Anerkennen, gereifte Klarheit bei verstehendem Eingehen in die fremde Ansicht jetzt fast nirgends zu finden ist unter den namhaften Philosophen: so liegt doch eben in dem grellen Hervortreten dieser Uebel ihre Krisis und Heilung. Je ausgesprochener der Widerstreit, je entschiedener die Vereinzelung, desto kräftiger muss dies zur endlichen Ausgleichung hindrängen. Und wenn es wahr ist, dass die edelsten Geister unwillig sich abwenden von dem gegenwärtigen Beginnen der Philoso-

phen, so ist es eben nur diese Verzerrung, die ihren Unwillen erregt: die Philosophie selbst aber kann so wenig entbehrt werden, dass vielmehr das tiefbewusste Bedürfniss derselben es ist, was jenen Unwillen erregt; indem doch endlich nur von ihr erwartet werden kann, was Alle ersehnen: die endliche Lösung aller Räthsel, die völlige Eintracht des Geistes in sich selbst. Und so wäre vielmehr die dringendste Aufforderung an Jeden vorhanden, der die Wissenschaft fördern zu können meint, diese nothwendige Krisis der Philosophie zu beschleunigen, und, was in ihrer zeitlichen Erscheinung Verderbliches sich ihr zugesellt, kräftig niederzukämpfen.

Sichten wir zudem schon hier, was von jenen Anklagen in der That die gegenwärtige Philosophie trifft, und was sonst nur Irrthum und Vorurtheil ihr zurechnet oder beigesellt! — So wie für jedes Zeit- und Lebensalter, so stellt auch für jede Geisteshöhe die Wahrheit in eigenthümlicher Gestalt sich dar; und schwer ist es hier, die Horizonte der Ansicht zu vertauschen oder wechseln zu lassen. So kann auch das wahrhaft Spekulative nie populär, nie ein Gemeingut aller Geister werden; und selbst unter den eigentlich Wissenschaftlichen werden nicht alle selbstständig eine philosophische Ansicht sich zu bilden vermögen. — Geschieht es nun dennoch, dass das gemeine Bewusstsein, die Geister gewöhnlicher Höhe Kunde empfangen von den eigentlich spekulativen Wahrheiten, so lässt sich dabei nur ein dreifaches Verhältniss derselben denken. Entweder sie missverstehen und missdeuten dieselben, um wohl sogar an ihren vermeintlichen Paradoxieen dem Volke ein ergötzliches Schauspiel zu bereiten; — was an sich das Unschädlichste wäre für die Spekulation selbst, indem es höchstens nur augenblicklich störend auf die allgemeine Bildung wirken kann; — übrigens eine jetzt weniger als sonst beliebte Sitte, die Philosophie zu behandeln, weil in der allgemeinen Abspannung der Zeit sogar das Seltsamste nicht mehr recht Eindruck machen will, und auch darum, weil selbst dazu das Volk denen zu klug geworden ist, die

sonst vielleicht auch jetzt noch nicht übel Lust hätten, es also zu unterhalten; — oder man erklärt sich für einen unbedingten und geschwornen Anhänger irgend einer gerade herrschenden Ansicht, deren Sätze man nun sklavisch und kenntnisslos ohn' Ende wiederholt, und, wie alle Sektirer, gerade auf das Zufälligste, die äussere Form und Darstellung des Meisters den grössten Werth legt; so dass solcherlei Nachahmer, wenn jene aufgehorchten charakteristischen Schlagwörter etwa einmal ihrem Gedächtnisse entfielen, augenblicklich Nichts mehr zu sagen hätten; — oder endlich, wenn die Zeit kecker geworden ist, und das Philosophiren eine Art von Gemeingut zu sein scheint, begehrt man wohl gar, die Unmittelbarkeit gewöhnlicher Ansichten in der Form einer Philosophie zu besitzen, d. h. man versucht es, ohne anzuknüpfen an die bereits gewonnene philosophische Bildung der Zeit, ja ohne die Einheit einer tieferen, das ganze Leben gestaltenden und begeisternden Gesinnung, irgend eine zufällig gebildete Meinung in äusserlich wissenschaftlicher Anordnung hinzustellen. Dass hier nun das Mannigfaltigste sich zusammengesellen oder auch sich bekämpfen werde, dass hier überhaupt der zufälligste Wechsel der Meinungen nicht aufhören könne, ist begreiflich; ebenso begreiflich auch, dass, wenn diesen Versuchen Philosophie sich zu nennen erlaubt wird, alle jene Urtheile über sie gerecht und bezeichnend gehalten werden müssen. Denn diese Erscheinungen eben sind es, die an sich selbst gesetzlos und willkührlich, ohne eigentlich die Philosophie zu stören oder zu fördern, ja ohne nur ihr Inneres zu berühren, dennoch vor dem Unkundigen den Schein verworrener Zwietracht und endlosen Kampfes um sie ausgiessen. — Die Philosophie selbst indessen, — d. h. die eigentlich spekulative Forschung — geht unverworren von dem Geräusche um sie her den ruhigen Lauf innerer Entwicklung, indem hier nicht Streit, sondern allmählige Ausbildung, nicht Sektengeist, sondern gegenseitige Vollendung waltet. Aber freilich nur durch wenige Geister ist zu aller Zeit das Vermächtniss der Spekulation überliefert und geför-

dert worden, und wie das Urtheil des Volkes durch äussern Beifall oder Tadel über ein wahrhaft philosophisches Werk nicht entscheiden kann; eben so wenig richtet sich die Entwicklung der Philosophie nach den Parteiungen, die sich äusserlich um sie bilden. — Dadurch wird aber auch für den gegenwärtigen Fall unsere Aufgabe sehr vereinfacht: denn da unsere Untersuchungen nur derjenigen philosophischen Erscheinungen gedenken kann, die fördernd oder entscheidend auf die allgemeine Entwicklung der neueren Philosophie eingewirkt haben; so möchte nach diesem Maassstabe das eigentlich Denkwürdige äusserlich sich leicht übersehen lassen.

„Doch wie? Indem Du so kurzweg, wie mit kühnem Alexandersschwerte, trennen willst, was wesentlich sei an den philosophischen Erscheinungen der neuern Zeit, und was nicht; welch einen sicher leitenden Maassstab nimmst du dir dabei? Was bewahrt dich überhaupt vor der Willkühr, nur das dir Anständige daran herauszuheben, und beiseit zu lassen, was sich deinen Vorstellungen nicht anpassen will? Gestehe, dass du in Gefahr bist, mit Wahl und Bewusstsein der engsten Einseitigkeit dich hinzugeben!"

Jener Maassstab — antworten wir ohne Zaudern — kann nur in der allgemeinen Idee der Philosophie liegen, wie sie zugleich sich zeitlich durch die einzelnen philosophischen Systeme hindurch entwickelt zeigt. Ueber die wissenschaftliche Bedeutung einer Philosophie entscheidet also nur die Stelle, die sie in der allgemeinen Entwicklung der Spekulation einnimmt, das Verhältniss, in welchem sie zu ihrer wissenschaftlichen Umgebung steht; diess aber entscheidet durchaus gültig und in letzter Instanz. Hebt sie im Zusammenhange der vorhergehenden Ansichten ein neues, wesentliches Element hervor, vereinigt sie unter einen höhern Gesichtspunkt die früheren, vereinzelt ausgebildeten Ansichten; so erweist sie sich dadurch von selbst als einen nothwendigen Fortschritt im allgemeinen Gange spekulativer Entwicklung; sie ist die höchste philosophische Erscheinung, die zu dieser Zeit gerade möglich

war; und wie wir in der Geschichte einzelne Weltreiche die ganze Menschheit umgestalten sehen, so gebührt auch jener für jetzt die Geisterherrschaft über ihre Zeit, deren höchster Ertrag sie in sich ausgesprochen. Und so scheint es möglich, nach diesem Gesichtspunkte auch die andern minder durchgreifenden Ansichten mit ebenso parteiloser Schärfe zu charakterisiren, ob sie entweder irgend eine einzelne Richtung konsequent in sich ausgebildet haben, oder ob sie nur eine alte, schon durchlebte Bestrebung von Neuem in sich geltend zu machen suchen; in beiden Fällen wird an dem Verhältniss, in welchem sie zum eigentlich Geltenden der Zeit stehen, ihre wissenschaftliche Bedeutung von selbst sich ergeben.

Doch es möge bedacht werden, dass wir auch hier eigentlich nur ein Ideal anstreben können, das jedem einzelnen Beginnen nie völlig erreichbar ist; dass es lediglich den ersten Versuch gelte, ein solches Princip der Beurtheilung an der Philosophie der gegenwärtigen Zeit durchzuführen; dass daher auch die Parteilosigkeit, welche wir versprechen, selbst bei jenen Grundsätzen und jener Methode, eigentlich nur im eifrigen Vorsatze derselben bestehen kann, so wie sie das redliche Bewusstsein bezeichnet, im Ganzen, wie im Einzelnen mit voller Selbstentäusserung geforscht zu haben. Denn was verleiht uns Schärfe, jede Ansicht bis zu ihrer tiefsten Wurzel zu verfolgen, jede wissenschaftliche Beziehung, jedes Verhältniss von der einzig richtigen Seite zu fassen, so dass in getreuem und doch das Wesentliche bezeichnendem Abbilde überall nur die charakteristischen Züge hervortreten: noch mehr, was bewahrt uns vor den tiefliegenden Idiosynkrasieen des Geistes für jene oder gegen die Ansicht, die halb unbewusst auch in wissenschaftlichem Zusammenhange das Urtheil täuschen, überhaupt den Vorurtheilen im weitesten Sinne? Alle diese unvermeidlichen Irrthümer und Einseitigkeiten müssen aber auch hier zur Anerkenntniss hindrängen, dass nur in geistiger Gemeinschaft ein solches Werk gelinge, dass es erst dadurch seine Vollendung, wie seine wissenschaftliche

Bedeutung erhalten könne; dass auch hier daher das Persönliche völlig untergehen und vergessen werden müsse im allgemeinen Verlaufe der Wissenschaft.

Indem nun dieser Versuch gemacht werden soll; so würde man ihn doch missverstehen und selbst als Versuch zu niedrig oder zu hoch (wie man will) beurtheilen, wenn man glaubte, er wolle, an die einzelnen Philosophen der gegenwärtigen Zeit gerichtet und für sie geschrieben, sie gleichsam zu gegenseitiger Anerkenntniss zwingen oder sie auffordern, wie zu äusserlicher Versöhnung sich die Hand zu reichen. — Wäre diess auch möglich, vermöchte diess unser Wort, was wir keineswegs meinen; — es wäre fast überflüssig, da die innere Versöhnung klar schon vor uns liegt, und der äusserliche Zwiespalt, wie alles Zufällige, seine Schärfe am Besten durch die Entwicklung der Zeit verliert. — Vielmehr müssen wir unser kritisches Unternehmen für höher und allgemeingültiger betrachten, um einen nothwendig geforderten Fortschritt in der Philosophie selbst hervorzubringen. Indem nämlich hier versucht werden soll, ein höchstes Gesammtresultat des bisherigen Philosophirens nachzuweisen; also zu zeigen, wie die einzelnen Elemente und Seiten desselben als Glieder eines lebendigen Ganzen sich vereinigen; so wird darin zugleich ein neues philosophisches Princip geltend gemacht, eine neue Ansicht hervorgerufen, welche wiederum andere Probleme und Aufgaben mit sich führen wird. Dass durch die Anerkennung derselben nun auch äusserlich das Abwerfen beschränkender Gegensätze und Versöhnung folgen könnte, ist selbst nur eine zufällige Seite daran, die, wie ihr Gelingen nicht einzig beabsichtigt wurde, auch beim Misslingen die Hauptsache nicht wesentlich gefährdet. Mögen daher die Philosophen abgeschlossener Denkart unsern Versuch beachten oder abweisen; er schien uns durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft selbst gefordert zu werden, und eine innere Nothwendigkeit trieb uns zu demselben, dessen Misslichkeit und Gefahr wir nicht verkennen. Ist jedoch der leitende Grundgedanke desselben wahr und rechtzeitig, so

wird er auf irgend eine Art von der Gegenwart aufgenommen werden: sie wird klarer und kräftiger eingreifen in das zaghaft begonnene Werk, und das Mangelhafte des ersten Versuchs stillschweigend tilgen. Ist aber eitel und verfehlt, was wir unternommen haben; so wird auch hier die Zeit ihr Recht thun, und der Verfasser selbst muss vor Allem diess Recht über sich erwarten, dem jede endliche Erscheinung sich beugen soll. Und mit dieser vollen Selbstentäusserung übergiebt er seine Schrift den Alles ausgleichenden, den unparteiisch richtenden, der Gegenwart, und der Zukunft!

Erstes Buch.

Die auf Kant vorbereitende Epoche.

I. Locke und Leibnitz.

Indem wir zur eigentlichen Aufgabe unserer Schrift uns hinwenden, den gegenwärtigen Zustand deutscher Philosophie im Allgemeinen zu beurtheilen, und zu untersuchen, ob in der That in ihm der Ruhepunkt einer gemeinsamen Grundansicht erreicht sei, oder ob — wie Viele meinen — nur Zwietracht und Verwirrung jetzt, wie immer, die Philosophirenden auseinander halte: so wäre zunächst der Zeitpunkt anzugeben, von welchem an diese neuere Philosophie zu rechnen sei. Hier zählen wir indess auf die Beistimmung aller Kundigen, wenn wir mit Immanuel Kant den Beginn derselben setzen. Denn indem zugestanden werden muss, dass wir diesem gewaltigen Geiste entschieden die Richtung verdanken, die die Philosophie in neuerer Zeit genommen; so ist eben damit zugleich bezeichnet, dass nur die in ihm niedergelegten Anfänge im weiteren Verfolge ausgebildet werden konnten nach einer oder der andern Seite hin, dass also von ihm nothwendig auszugehen sei. Und in der That, Nachfolger wie Gegner wurzeln in ihm, und auf beide übt er auch jetzt noch den entschiedensten Einfluss; am Meisten aber da, wo man, mit unbestimmtem Triebe irgend ein Besseres suchend, oder auch bloss aus Sehnsucht des Neuen, überhaupt nur sich ihm entgegenstellen zu müssen meint, ohne

durch ihn selber ein wahrhaft Höheres und wissenschaftlich Durchbildetes erreichen zu können. Und so ist auch jetzt noch gerade da sein Einfluss am Stärksten, wenn auch verborgener, wo man am Unbedingtesten demselben sich entzogen zu haben glaubt. — Indem wir aber hier vor Allem zum eigentlichen Pulse und Urquell seiner Philosophie hindurchzudringen suchen: müssen wir bedenken, dass auch Kant bei seiner Grösse dennoch von historischen Beziehungen und Anknüpfungen abhängig blieb; dass auch er nur die Konsequenz jener Richtungen in sich verfolgen konnte, die schon vor ihm in der Philosophie begonnen hatten. — Historisch, wie philosophisch, waren es zwei Hauptelemente, aus denen die Kantische Philosophie erwuchs: positiv die durch John Locke in Baconischer Weise eingeleitete Erforschung des Bewusstseins; die Richtung auf den subjektiven Quell der Spekulation. Das Interesse an der französischen Philosophie spielte bei Kant nur in einzelnen praktischen Ideen nebenher. In Deutschland fand er eine wohlausgebildete Schulmetaphysik vor, welche eben im Begriffe war, durch Mendelssohn (einen auch von Kant seiner Darstellungsweise halber vorzüglich geschätzten Denker) in Popularphilosophie überzugehen und das allgemeine Interesse der Gebildeten auf sich zu ziehen. Kant hatte an dem Inhalte dieses scheinbar sorgfältig zusammengefügten Ganzen Nichts auszusetzen, aber er fand ihn theoretisch unerweislich; und dies bedingte sein negatives Verhältniss dazu, welches dennoch auf den Bau und die Intentionen seines eigenen Systemes den entschiedensten Einfluss hatte. So wird die Charakteristik der Vorkantischen Epoche sich wesentlich in jene zwei grossen Gegensätze theilen müssen.

Seit John Locke war entschiedener, als je vorher, die bedeutende Frage in Anregung gekommen, welche als vorbereitende Untersuchung keine wissenschaftliche Philosophie von sich weisen darf, um Eingang in sich selbst zu

gewinnen: Welches überhaupt der Ursprung derjenigen Erkenntnisse sei, die vom Bewusstsein der Nothwendigkeit begleitet werden. — Sind sie nur empirischen Ursprungs, so ist auch die Philosophie nicht eine eigenthümliche, vom empirischen Erkennen geschiedene Wissenschaft, — deren es dann überhaupt keine giebt: es wäre überall nur Ein Quell, wie Ein Element des Erkennens, die Erfahrung; und das Wissen, indem es schlechthin nur am Gegebenen haftet, wäre nur durch den darin enthaltenen (empirischen) Stoff und Inhalt zu unterscheiden, keineswegs durch seine Form innerlich sich entgegenzusetzen; endlich bliebe jede Bemühung vergeblich, in ein Jenseits für die Erfahrung, — denke man dies, in welchem Sinne man wolle, — überhaupt in ein dem unmittelbaren Bewusstsein sich Verbergendes ein- oder hinüber zu dringen. — So handelt es sich bei jener Frage zugleich auch um die Möglichkeit der Philosophie; und eigentlich um desswillen wurde die ganze Untersuchung unternommen, die daher überhaupt als eine einleitende, nur propädeutische für spekulative Philosophie anzusehen ist. Denn wie sie auch entschieden wurde, auf keine Weise konnte diese Untersuchung für die Philosophie selbst ausgegeben werden: entweder es fand sich, dass philosophisches Erkennen unmöglich sei; so konnte diess, als der Ausdruck reiner Abläugnung desselben, nicht für ein philosophisches System gelten, wie auch der Skepticismus in seiner Vollendung und durchgeführtesten Form, bei den Griechen, sich nicht αἵρεσις, Schule, Lehre, sondern ἀγωγή, Neigung, Lebensansicht nannte. Oder die Möglichkeit eines solchen Erkennens wurde erwiesen, vielleicht dabei zugleich der Weg gefunden, wie dasselbe zu erreichen sei; so wusste man zunächst damit doch eigentlich noch nichts objektiv Philosophisches, vielmehr war die gesicherte Möglichkeit eines solchen Wissens nun noch wirklich zu realisiren, der gewonnene Standpunkt zu umfassendem philosophischem Bewusstsein auszubreiten. — Und dennoch ist bis auf Kant

die Philosophie selbst mit ihrer blossen Propädeutik vielfach verwechselt worden: ja diesem wurde jene Untersuchung über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des philosophischen Erkennens unter den Händen sogar selbst zum einzigen Inhalte der theoretischen Philosophie, ausser welchem, nach seiner ausdrücklichen Behauptung, ein anderer in alle Ewigkeit nimmer möglich sei *); eine Verwechslung, die, merkwürdig und einzig in ihrer Art, wie wir später zeigen werden, nicht wenig zur Verwirrung des Zeitalters über die ersten und ursprünglichsten Begriffe der Spekulation beigetragen hat.

Indem wir nun, um die ersten Keime dieser Untersuchung aufzufinden, bis auf Locke zurückgehen, müssen wir in diesem, dem sonst Ueberschätzten, jetzt zu tief Herabgedrückten, zunächst einen besonnenen Denker von klarem, umfassendem Blicke und scharf durchführender Konsequenz mit Lob und Bewunderung anerkennen, dem, was er verfehlte, beinahe unwillkührlich entging. Und oft kommt es darauf an, einen neuen, entgegengesetzten Weg überhaupt nur einzuschlagen; was dabei sonst geirrt wurde, bessert die nachfolgende Entwicklung. So sehen wir ihn gleich zu Anfang **) mit Scharfsinn und Umsicht die Gränzen seiner

*) „Das System der Kritik, auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, ist auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich" u. s. w.: Kant in seiner Erklärung gegen die Wissenschaftslehre (Intell. Bl. der A. L. Z., 1799 No. 109.). Vorher kommen noch die Aeusserungen vor: „dass jenem Systeme, wegen seiner unaufhaltsamen Tendenz zur Befriedigung der Vernunft in theoretischer sowohl als moralisch-praktischer Absicht, kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehen könne;" dass es also die einzig mögliche Philosophie selber sei.

**) Es versteht sich, dass wir hier nur Locke's Werk über den menschlichen Verstand (an essay concerning human unterstanding, London I. Ed. 1690. XVIII. Ed. Lond. 1788.) vor Augen haben: seine trefflichen, wirksamen Schriften über den Staat, über Erziehung, seine Briefe über

Untersuchung festsetzen: die Aufgabe wird deutlich gefasst, der einzige Weg, sie zu lösen, klar dargelegt, und nach dem einfachsten Plane entwickelt das ganze Werk nur jenen Einen Grundgedanken. Dabei verdient das Gleichmaass der Behandlung in allen Theilen des Werkes, der geordnete, Nichts übereilende Fortgang, die scharfe Wahl der Bezeichnungen zugleich bei dem sparsamen Gebrauche einer sorgfältig gewählten Terminologie, zumal für jene Zeit, die, fast wie die unsrige, nur in neuen Kunstwörtern und in seltsamen Bildungen einer unverständlichen Sprache philosophisch sich ausdrücken zu können meinte, die höchste Anerkennung.

Bevor wir — beginnt er — überhaupt irgend ein wissenschaftliches Erkennen anstreben, muss zunächst entschieden sein, Was und Wie wir zu erkennen vermögen, — welche Gegenstände das Erkennen überhaupt umfassen könne: und diese Untersuchung, vorerst vergessend und streng von sich weisend alle hergebrachten Vorstellungen und sonstigen Voraussetzungen, muss also geführt werden: dass wir der allmähligen Entwicklung des Erkennens durch seine verschiedenen Stufen hindurch zusehen, wie es, vom Unmittelbarsten und Einzelnsten beginnend, durch sich selbst sich höher bildet, und die nothwendige Gränze sich selber giebt. — Bei die-

die Toleranz u. s. w. sind jetzt eben so vergessen, als sie früher bewundert wurden. Doch ist, was dort grossen Theils zum ersten Male ausgesprochen wurde, seitdem ein geistiges Gemeingut geworden, worüber jetzt Jedermann einverstanden ist; eben ein Beweis für die Bedeutung und Wirksamkeit jener Schriften in damaliger Zeit. — Wo wir übrigens das erstgenannte Werk anführen, geschieht diess nach der zweiten Ausgabe der französischen Uebersetzung von Coste, die durch Aenderungen und Zusätze von des Verfassers Hand bedeutende Vorzüge vor dem Originale hat. (Essay philosophique concernant l'entendement humain, traduit de l'Anglois sur la quatrième édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur. Amsterd. 1700.)

sem Vorsatze und Beginnen, das eines ächten Naturforschers des Geistes würdig war, ist jedoch zu bekennen, dass die Ausführung mehr der Naturbeobachtung in ihrer Kindheit zu gleichen scheint, welche die unmittelbare, mit Zufälligem mannichfach durchwebte Erscheinung gleich für das Wesen des Dinges nimmt, als der herangereiften Forschung, die, über die Hülle der Zufälligkeit hinausdringend, durch Experiment die Natur zu zwingen weiss, ihr Wesen selbst auszusprechen. Und in dem festen Verfolgen jener einmal gefassten, durch ihre frische Unmittelbarkeit sich empfehlenden, wiewohl die eigene Tiefe und Wahrheit unerschöpft lassenden Ansicht von dem Wesen des Geistes, welche nach Rückwärts hin berechtigt war, hat er zunächst freilich nur eine neue Einseitigkeit hervorgebracht, aber in ihr das wahre Problem des Erkennens enthüllt. Und so hat auch dieser Denker im Fortgange der Spekulation seinen festen Platz und sein unveräusserliches Recht sich errungen.

Zuerst begegnet er (Buch I.) der damals durch Descartes herrschend gewordenen und auch in England durch missverstandenen Platonismus verbreiteten Vorstellung von den angebornen Ideen, welche er in der Form, wie sie damals aufgefasst und dargestellt wurde, nach dem Rechte der Gründlichkeit verwerfen musste. Es sollen gewisse allgemeine Principien und ursprüngliche Begriffe dem Bewusstsein verliehen, der Seele unmittelbar gegenwärtig, ja von ihrer Geburt an ihr gleichsam „eingeprägt" sein! Aber unbestreitbar ist, was Locke dagegen geltend macht, dass das Unmittelbare des Bewusstseins schlechthin nur eine Mannichfaltigkeit einzelner Empfindungen darbiete, — als der eigentlichen Elemente aller höhern Entwicklung des Bewusstseins: behauptet man nun, dass dabei und ausserdem noch (so nämlich wurde es fast allgemein damals verstanden) allgemeine Wahrheiten der Seele unmittelbar verliehen seien; so müssten sie eben so und in ganz gleicher Art, wie jene Empfindungen, dem Bewusstsein sich aufdrängen, ja noch unmittelbarer sogar, da diese ur-

sprünglich in der Seele vorhanden sein sollen, die Empfindungen dagegen erst von Aussen angeregt werden. Und ein Widerspruch wäre es, anzunehmen, dass eine Vorstellung dem Bewusstsein angeboren sei, ohne dass es dieselbe wirklich appercipire, da ja Vorhandensein im Bewusstsein überhaupt nur bedeuten kann das Appercipirtwerden desselben. Aber es findet sich bei treuer und scharfer Beobachtung schlechthin nichts Unmittelbares im Bewusstsein, das als solches den Charakter der Allgemeinheit und Gemeingültigkeit trüge; vielmehr wird alles Allgemeine zuerst und am Unmittelbarsten nur in der Form der Einzelnheit gefasst, — ein Satz, der durchaus in seiner Wahrheit besteht: — und so musste Locke, wenn er treu blieb der Natur und der Beobachtung, die also sich aussprechende Lehre von den angeborenen Ideen entschieden verwerfen. Dazu führt er noch durch, dass die angebliche allgemeine Uebereinstimmung der Menschen über gewisse Wahrheiten, wodurch die Gegner äusserlich ihre Lehre zu unterstützen suchten, selbst sehr zweifelhaft sei. Weder im Theoretischen, noch im Praktischen (wie er diess im fernern Verlaufe des ersten Buches am Einzelnen zu zeigen sucht — freilich nicht überall glücklich und gründlich, wegen einer sogleich nachzuweisenden falschen Voraussetzung dabei:) — können solche Grundsätze aufgewiesen werden, die unmittelbar anerkannt würden, oder ohne Weiteres evident wären. Selbst das Princip der Identität und des Widerspruchs, das im Wissenschaftlichen mit Recht als unbedingtes gilt, da es eines Beweises nicht einmal fähig ist, kann nicht als angeboren betrachtet werden; denn Kinder, Wilde, Unstudirte (*idiotes*) zeigen nicht die geringste Kenntniss desselben: ja, nicht einmal aufmerksam gemacht darauf, würden sie dasselbe verstehen; es bedarf also erst der Reife und Bildung des Geistes, um es in ihnen zur Anerkennung zu bringen. (B. I. C. 3. §. 3.)

Der letzte Ausspruch ist entscheidend, und lässt über die wahren Gründe von Locke's Theorie keinen Zweifel übrig. Alles Unmittelbare im Bewusstsein ist ein Ein-

zelnes, nicht ein Allgemeines; darum können die Allgemeinbegriffe nicht ursprüngliche, sondern nur erworbene, hervorgebrachte sein. Die Grundvoraussetzung war also, bei ihm, wie bei Denen, welchen er zuerst entgegentrat, dass das Allgemeine und das Einzelne des Bewusstseins in absoluter Trennung und in unüberwindlichem Gegensatze miteinander stehen. Das Allgemeine als solches ist eben nicht unmittelbar im Einzelnen, sondern, soll es sein, so muss es erst abstrahirt werden aus demselben; eben so wenig ist aber umgekehrt das Einzelne im Allgemeinen. Und ganz konsequent wird daher bei der Frage, ob im unmittelbaren Bewusstsein ausser und neben dem Erkennen des Einzelnen, auch noch ein Erkennen irgend eines Allgemeinen Statt finde, nach dieser Ansicht der Sache von Locke verneinend geantwortet.

Aber eben die Voraussetzung dieses Verhältnisses ist überhaupt das durchaus Ungeprüfte und Unbewiesene, ja was zugleich bei näherer Erwägung als der eigentliche Grundirrthum jenes ganzen Standpunktes sich kund giebt. Was Allgemeines heisst und Einzelnes, sind vielmehr nur Momente, Theile eines und desselbigen Dritten, das wir vorerst nur allgemein als die Einheit derselben bezeichnen können: kein Einzelnes, in dem sich nicht ein Allgemeines bewährte; — auch nach der gewöhnlichen Ansicht, welche dies Verhältniss wenigstens in dem logischen Satze anerkennt, dass jedes Einzelne in einer *species*, jede *species* in einem *genus* befasst sein müsse: also im Einzelnen ist immer ein Allgemeines, und stellt sich dar an ihm in besonderer Gestalt. — Eben so ist umgekehrt kein Allgemeines, das nicht zugleich im Einzelnen existirte, widrigenfalls es auch kein Allgemeines, sondern ein nichtiger (unwirklicher) Gedanke, eine leere Vorstellung wäre. Das wahrhaft Allgemeine ist es daher nur dadurch, dass es schlechthin in allen Einzelnen, in jedem derselben aber anders, als Besondertes, ist. So wie daher das Allgemeine nur im Einzelnen, indem es sich besondert (specialisirt), eben so ist das

Einzelne nur durch das (sich besondernde) Allgemeine wirklich: und die Wirklichkeit eben wäre die lebendige Mitte, die Allgemeines, wie Einzelnes als wechselseitige Momente untheilbar enthält, und innerlich vereinigt. So ist nun auch im unmittelbaren Bewusstsein, das freilich nur das Einzelne aufzufassen vermag, Allgemeines und Einzelnes dennoch schon vereinigt und verschmolzen; nur stellt sich das Allgemeine dort noch nicht dar als solches, sondern noch in seine Vereinzelung und deren Beziehungen verflochten. Jene Grundsätze z. B. der Identität und des Widerspruchs (des Setzens und Aufhebens) bewähren sich an jeder faktischen Unmittelbarkeit, an jedem Dasein; und eben darum ist in ihnen die allgemeinste Wahrheit, daher zugleich das Ursprünglichste, nicht weiter zu Beweisende ausgesprochen; aber erst das wissenschaftliche Denken (oder die Philosophie) entwickelt das Bewusstsein überhaupt bis dahin, jenes Allgemeine an sich, entkleidet von seinem unendlichen einzelnen Inhalte, darzustellen; und dies ist dessen Wesen, — so wie die unmittelbare Wirklichkeit des Allgemeinen, und seine Vereinzelung zu erkennen, Wesen des faktischen Bewusstseins, oder der Wahrnehmung ist. Und wenn die Lockische Ansicht sich in dem Satze zu charakterisiren pflegte: dass Nichts im Denken sei, dass es kein Allgemeines gebe, das in der sinnlichen Wahrnehmung nicht schon enthalten wäre; so ist das Gegentheil dieses Satzes als die nothwendig ergänzende Kehrseite sogleich hinzuzufügen: dass eben desshalb auch Nichts in der Sinnenwahrnehmung sei, in welchem nicht Denken, Allgemeines enthalten wäre.

Diese Einsicht von der Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen in jeder faktischen Unmittelbarkeit hätte schon aus der nächsten Reflexion über das Verhältniss der Wahrheiten der Mathematik und der übrigen strengwissenschaftlichen Disciplinen zur Wirklichkeit sich ergeben können: in der Gestalt des einzelnen Körpers z. B. stellen sich allgemeine geometrische Gesetze dar, und bei allem eigenen Wechsel und Wandel fällt er ihrer Unwandelbarkeit

unentfliehbar anheim; sie beherrschen ihn, ja er selbst ist sie, nur in vereinzelter Gestalt: und so stellt er fallend, sich bewegend, willkührlich oder mechanisch, nur die allgemeinen Gesetze des Falls, der Bewegung in sich dar, ohne darum aufzuhören, diess Einzelne, nur sich selbst Gleiche zu sein.

Von so naheliegenden Betrachtungen geleitet, hätte Locke nun auch in der Theorie des Erkennens leicht die freiere Einsicht gewinnen können, dass das Allgemeine in Wahrheit der eigentliche und einzige Gegenstand alles Bewusstseins sei, nur mit der Unterscheidung, dass das Bewusstsein als unmittelbare Wahrnehmung es in seiner concreten Vereinzelung auffasst, während das zum Denken entwickelte es in seiner Abstraktion und Reinheit als Allgemeines erkennt, also nicht erst es erzeugt und erfindet, sondern es findet und enthüllt. — Hätte er ferner, wie diess allerdings zunächst nothwendig gewesen wäre, nach dem höheren Grunde dieses Gegensatzes und dieser Einheit in der Sphäre des Seins, wie des Bewusstseins gefragt; so wäre er dadurch über die Schranken des einmal gefassten Standpunktes hinaus in die Bahn einer ganz neuen, rein metaphysischen Untersuchung getrieben worden. Indem das Allgemeine, durch das Besondere vermittelt, als Einzelnes sich darstellt, und umgekehrt; so entsteht die umfassendere Frage, welches wohl das Princip, der höhere Grund sein möge dieser ganzen Synthesis, wie es geschehe, dass im Sein, wie im Bewusstsein durchwaltende Allgemeinheit, Gesetzlichkeit sich offenbare, ja die Gesetze des Seins auch die des Bewusstseins sind? Hier fügt sich sogleich also das fernere Problem an, welch ein Verhältniss überhaupt zwischen dem Sein und Bewusstsein, zwischen den Dingen und dem Wissen von denselben, Statt finde, welches endlich in die noch höhere Frage übergeht: was der Grund der Uebereinstimmung beider, der Einheit von Sein und Wissen sei? Und einen Wink darüber hätte Locken schon die erste Kritik seines Werkes von Leibnitz geben können,

von der wir wissen, dass sie jenem noch vor seinem Tode zu Gesicht gekommen ist. *) Darin wird bemerkt, dass die Frage nach dem Ursprunge der allgemeinen Ideen weiterer bedeutender metaphysischer Untersuchungen bedürfe, ja dass die ganze Lehre vom Erkennen, als ein Theil der allgemeinen Aufgabe der Philosophie nur durch Lösung der letztern und im Zusammenhange mit ihr, keineswegs aber für sich und abgerissen, genügend zu Ende geführt werden könne. — Auch tritt hier zugleich die bemerkenswerthe Konsequenz hervor, dass, falls selbst in der äusserlich systematischen Darstellung der Philosophie jene vorläufige Untersuchung über ihre Möglichkeit, oder eine Theorie des Erkenntnissvermögens, wie Locke und später Kant sie anstrebten, füglich die erste Stelle einnehmen müsste, der Sache selbst und dem Wesen der Untersuchung nach diess Problem eigentlich erst in Mitten der Philosophie, durch Metaphysik, gelöst zu werden vermöge: sie kann erst innerhalb ihrer selbst, nicht aber vorläufig ihre eigene Möglichkeit begründen; und, wie es überhaupt im organischen Ganzen einer Erkenntniss nicht anders sein kann, als dass Alles sich gegenseitig unterstützt und begründet; so empfängt auch der Anfang der Philosophie seine rechte Bedeutung, und die vollkommene Klarheit erst durch den weitern Verlauf der Untersuchung; und eigentlich nur am Ende kann volles Licht auf das Ganze, wie die einzelnen Theile zurückstrahlen.

Ueberhaupt aber ist Leibnitzens Erkenntnisstheorie als die Berichtigung und Ergänzung anzusehen, die das Mangelhafte von Locke's Lehre über das Wesen des Erkennens nöthig machte; und zwar konnte sie ausdrücklich nur in der Form einer umfassenden spekulativen Ansicht jener bloss partiellen Untersuchung gegenübertreten: denn vor allen Dingen musste das Verhältniss zwischen Sein und Bewusstsein überhaupt in seiner ganzen Tiefe untersucht und festgestellt werden, worauf dann über

*) Opp. omn. Leibnitii, Vol. II. P. I. S. 219, 221. ed. Dutens.

die besondere Frage nach dem Ursprunge der allgemeinen Ideen ein bedeutendes Missverständniss nicht mehr möglich war. Desshalb aber ist es nöthig, diesen Gegensatz und diese Ergänzung Locke's durch Leibnitz auch hier ausführlicher darzustellen. Zum Ueberflusse hat Leibnitz selbst noch ausdrücklich (in seinen *nouveaux essays*) sein Verhältniss zu Locke's Theorie entwickelt, und gleich zu Anfang den Erbfehler derselben gründlich, aber mit schonender Anerkennung aufgedeckt.

Die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten sind nicht als solche (*actuellement*,) sondern nur der Anlage nach (*virtuellement*, S. 43.) dem Bewusstsein gegenwärtig; nur stellen sie sich im Einzelnen dar, und werden darin, wiewohl ohne deutliches Bewusstsein derselben, unendlich angewendet. Aber eben desshalb können sie nicht durch Induktion hergeleitet werden aus dem Bewusstsein dieses Einzelnen; denn Induktion vermag überhaupt nur Erfahrung zu erzeugen, die nie aufhört, weiterer Berichtigung zu bedürfen, nicht aber ein schlechthin in sich abgeschlossenes Bewusstsein absoluter Allgemeinheit und Nothwendigkeit hervorzubringen. Also nur entwickelt, aus ihrer empirischen Umhüllung und Verflechtung zu deutlichem Bewusstsein gebracht, können die allgemeinen Wahrheiten werden; ihr Erkennen ist ein rein apriorisches, schöpfend aus dem Innern des Geistes, der das Maass und die Nothwendigkeit der Dinge in sich selber trägt: und so stammen nach ihm Mathematik, wie Logik und spekulative Philosophie, eben aus apriorischer (rein im Geiste sich entwickelnder) Erkenntniss (S. 30 — 34.); und die wissenschaftlichen Definitionen sind nur die zum Bewusstsein gebrachten ursprünglichen Ideen der Dinge selber (S. 58. vgl. 331.). — Daran schliesst sich bei ihm die oft missverstandene und selbst von Kant entstellte Unterscheidung zwischen sinnlichem und rationalem Erkennen: dieses — und vor Allem daher die Philosophie — erkennt das Wesen der Dinge, weil es das Allgemeine an ihnen, ihre Gesetzmässigkeit und Noth-

wendigkeit zum Bewusstsein bringt: und diese ist daher zugleich die deutliche und adäquate Erkenntniss der Dinge, während dieselben im sinnlichen Bewusstsein in der unendlichen Mannichfaltigkeit ihrer faktischen Merkmale und Beziehungen erscheinen, welches sie daher, um ihrer verworrenen Fülle und ihres stetigen Verfliessens willen, nur undeutlich und unvollständig aufzufassen vermag. Aber darum ist diess Phänomenon des sinnlichen Vorstellens nicht blosse Erscheinung zu nennen, hinter der, selbst unvorgestellt und unvorstellbar, das Ding an sich, die wahre Realität sich verberge: vielmehr, wenn es gelingen könnte, das Gewirre der unendlichen Merkmale und Beziehungen zu entwickeln und gesondert aufzufassen, die jedes Einzelne in jedem Momente seines Daseins absolut verschmolzen darbietet, so würden damit eben so viel wahre Realitäten sinnlich vorgestellt worden sein. Wie in der Empfindung der grünen Farbe das Gelbe und Blaue zusammenwirken, ohne dass unser Sinn diese darin unterscheiden könnte; wie im Rauschen des Meeres jede einzelne Woge vernommen wird, denn jede trägt bei zur ganzen Empfindung, während doch keine besonders wahrgenommen zu werden vermag: so ist jede, auch die scheinbar einfachste Vorstellung die Zusammenwirkung einer Unendlichkeit von Wirkungen und Eigenschaften, die, wenn sie unterschieden zu werden vermöchten, das wahrhaft Wirkliche, die eigentliche Realität würden erkennen lassen. — Durch diese Ansicht ist zugleich das Verhältniss zwischen Sein (Realität) und Bewusstsein in allgemeinster Beziehung festgestellt. Alles Bewusstsein ist ein reales; denn nur dadurch ist es überhaupt Wissendes, dass es einen Inhalt d. h. Bewusstsein der Realität hat. Aber es kann ihrer adäquat oder inadäquat bewusst werden, und diess allein begründet einen innern Gegensatz im Wissen, den zwischen Wahrnehmung und Verstand, womit gleichfalls der Gegensatz zwischen Phänomenon und Noumenon auf das Engste zusammenhängt. Das wahrnehmende Be-

wusstsein vermag die Realität nur inadäquat aufzufassen; denn es stellt sie vor von der Seite ihrer äusserlichen Unendlichkeit und Zufälligkeit; — sie wird ihm dadurch zu einem Phänomenon: — der Verstand dagegen, indem er sie, von ihren zufälligen Beziehungen befreit, in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit denkt, ist eben darum das adäquate Bewusstsein derselben, weil hier vollkommener Abschluss, reine Vollendung des Erkennens möglich ist. Dadurch ist aber die Realität nach ihrer ewigen Seite, als Noumenon, erkannt.

Aber auch auf die dritte Frage nach dem Grunde jener Einheit von Sein und Bewusstsein geht die Erkenntnisslehre Leibnitzens ein, und blickt so hinüber auf metaphysischen Boden. Indem Locke den Ursprung aller Erkenntniss, auch den des Nothwendigen und Gesetzlichen, lediglich aus Abstraktion von den sinnlichen Dingen herleitet, lässt er unerklärt, wie es möglich sei, aus dem an sich Zufälligen ein Allgemeines, Nothwendiges und Vernünftiges zu abstrahiren. Man kann durch Abstraktion in den Dingen doch nur finden, was sie an sich selbst schon sind: sie müssen selber vernünftig sein, Gesetz und Rationalität sich in ihnen gegenwärtig finden, um dies aus sich erkennen zu lassen. Und so ist der Grund ihres Seins in ihrer vernünftigen Erkennbarkeit, wie des Wissens und seines vernünftigen Erkennens nicht in ihnen, auch nicht im Wissen zu finden; sondern in einem sie vermittelnden Dritten, dem schöpferischen Grunde der durch alles Sein und Wissen hindurchwaltenden Rationalität. Diesen Fortschritt hat sich Leibnitz bestimmt ausgesprochen: Gott, d. h. der Verstand Gottes ist ebensowohl Urheber der wesentlichen Natur der Dinge, als der ewigen Wahrheiten im menschlichen Verstande; diese sind aber nur jene, das im Reich der Dinge verwirklichte Sein der ewigen Wahrheiten. So hat Leibnitz nach der Einen Seite hin auf den wahren und letzten Grund alles Erkennens, wie aller Erkennbarkeit, hingewiesen, von der andern

Seite den von Des Cartes nur äusserlich verbundenen, von Spinosa abstrakt aufgehobenen Gegensatz von Denken und Sein durch Aufweisung des gemeinsamen Princips in beiden wahrhaft und innerlich vermittelt, und so schon auf das letzte Ziel der Spekulation hingewiesen, dessen gesteigerte Annäherung im Folgenden darzulegen uns gelingen wird.

Absichtlich haben wir weitläufiger die ersten Grundzüge der Locke'schen und Leibnitz'schen Theorie einander gegenüber gestellt, indem wir dadurch auch manchen Bildungselementen der neueren Zeit einigen Dienst zu erweisen glaubten. Von der Einen Seite nämlich sind noch ganz neuerlich Solche hervorgetreten, die da bemüht, die Philosophie hinter Kant, ja hinter Leibnitz zurückzudrängen, mit verjährten Locke'schen Waffen jede apriorische Erkenntniss bekämpfen wollen, und denen in der That zu rathen wäre, da sie zugleich eine so gewaltige Verabscheuung Kant's an den Tag legen, in diesem Punkte Leibnitz zu ihrem Lehrer zu machen, um selbst zu sehen, wie gründlich und überzeugend dieser ihren Ahnherrn Locke berichtigt und zurechtrückt! *). — Von der andern Seite ist aber Vielen noch die Kantische Theorie vom Dinge

*) Insofern die Hinneigung zu einem äusserlichen Empirismus in der Philosophie jetzt mehr als je hervortritt; und die Gewöhnung, in den Gedankenformen etwas bloss Subjektives zu sehen, keinesweges verschwunden ist; möchten obige Aeusserungen auch jetzt noch ihre Kraft behalten. Dagegen ist das Studium und die eindringende Kenntniss des zur Zeit, als diess geschrieben wurde, fast vergessenen Leibnitzischen Systems durch mehrere treffliche Monographieen über seine Philosophie unter uns wieder geweckt worden, so dass, was im Folgenden für Leibnitz gewünscht wird, als vollkommen erfüllt betrachtet werden darf, und auch die gegenwärtige Charakteristik ihre Vervollständigung in jenen Ausführungen findet. Anmerkung zur zweiten Ausg.

an sich, als dem Jenseitigen, Unerkennbaren für das Bewusstsein, so unaustilgbar eingeprägt, und in so mannichfachen Formen geläufig, dass auch ihnen ein jedes Streben nach wissenschaftlicher Philosophie in umfassendem Sinne schon eitel dünkt. Versuchen es diese, ganz ohne Beziehung auf neuere philosophische Bemühungen, die oft zu nahe stehen, um rechte Würdigung zu finden, Leibnitzens Erkenntnisstheorie mit frischem Blicke und unbefangenem Urtheile aufzufassen: vielleicht fänden sie theils, wie er wohl missdeutet, aber eigentlich nicht widerlegt worden sei von Kant, theils wie bei Kant selber eben das, worin er sich jenem entgegensetzt, diejenige Seite der Lehre sei, welche die weitere Entwickelung der Philosophie gerade zurückzunehmen und zu berichtigen hätte. Denn das Verhältniss zwischen dem Apriorischen und Aposteriorischen, wie es Kant feststellt, und worin eben sein Gegensatz zu Leibnitz liegt, wird sich uns als die Wurzel aller weitern Irrungen, als das eigentlich Unzureichende seiner ganzen Lehre ergeben. Welches die Ansicht Leibnitzens in dieser Beziehung sei, haben wir schon oben in den Hauptmomenten dargelegt: nach ihm ist das Allgemeine und das Einzelne, das Apriori und Aposteriori Eines und Dasselbe, die absolute Realität, der Inbegriff des Seins; dort nur nach ihrem allgemein nothwendigen Wesen, hier nach ihrer Zufälligkeit erscheinend, dort als Noumenon, hier als Phänomenon erkannt. Bei Kant dagegen ist das Apriori die subjektive, an sich leere Form der Anschauung und des Verstandes; das Aposteriori, das in jener Form zwar erscheinende, an sich selbst aber schlechthin unerkennbare Ding. Dadurch ist aber ein unaustilgbarer materialer Gegensatz zwischen dem Apriorischen und Aposteriorischen festgestellt: jenes ist lediglich das Subjektiv-formale, für sich leer und inhaltlos; diess das Subjektiv-materiale, jenem erst Inhalt und Füllung verleihend: beide also durch ihr Wesen an sich selbst einander entgegengesetzt, beide jedoch gleich subjektiven Charakters, indem weder jenes noch dieses

dazu taugt, die eigentliche Realität, das Ding an sich, objektiv erkennen zu lassen. Daher denn auch bei Kant die schroffe Entgegensetzung zwischen den Phänomenen und Noumenen; auf jene ist das Bewusstsein in allem Erkennen schlechthin beschränkt, weil es doch nur Erscheinungen aufzufassen vermag; diese dagegen sind das schlechthin allem Erkennen Jenseitige, bloss eine leere Stelle, einen negativen Begriff bezeichnend, damit das Bewusstsein in der Welt der Phänomene, auf die es doch einzig beschränkt bleibt, nicht die wahre Realität erkannt zu haben meine. Und so ist denn der Erfolg aller dieser Zerreissungen und Gegensätze ein vollkommener Subjektivismus, d. h. das ausdrückliche Bekenntniss, dass das Bewusstsein zwar von aller Realität absolut geschieden, dennoch den negativen Begriff derselben habe, also gleichsam das ewige Bedürfniss, die Sehnsucht nach derselben empfinde, ohne je dieselbe stillen zu können; dass es daher mit seinem ganzen theoretischen Vermögen in einen absoluten Widerspruch aufgehe: Behauptungen, die wir im weitern Verfolge an Kant sämmtlich nachzuweisen gedenken. — Hier kam es nur darauf an, den Gegensatz zwischen Kant und Leibnitz scharf hervorzuheben, und die Frage daran zu knüpfen, wessen Lehre zufolge dieser Erörterungen wohl in sich harmonischer, befriedigender, wahrheitsvoller erscheine, ob jene oder diese: ob daher wohl der — richtig verstandene — Leibnitz durch Kant eigentlich widerlegt sei, ob überhaupt durch Kant allein (abgesehen von der weitern Entwicklung durch seine Nachfolger) ein entschiedener Fortschritt der Philosophie über Leibnitz hinaus gewonnen zu sein scheine? — Und so wäre es auch für die gegenwärtige Zeit noch ein dankenswerthes Unternehmen, wenn ein geistreicher Mann die beiden trefflichen Werke Locke's und Leibnitzens, wie sie sich gegenseitig aufhellen und verständigen, uns in vergleichender Bearbeitung wiedergäbe. Besonders das des Letzteren, reich an den scharfsinnigsten und tiefsten Blicken, und anziehend

durch seinen milden Geist, wie durch seine ebenso geniale, als natürliche Darstellung, würde in der Philosophie uns wieder dem Klaren und Gesunden zugewöhnen; und beide würden so die besten Vorarbeiten sein zu einer künftigen wissenschaftlichen Theorie des Bewusstseins, oder „neuen Kritik" der Vernunft.

So war Locke zufolge des Vorigen vollkommen berechtigt, von der Behauptung auszugehen, dass alle Vorstellungen im Bewusstsein faktisch entstanden, oder in ihm entwickelt sein müssten, dass also angeborne Erkenntnisse in keinem Sinne in ihm vorhanden seien. Aber nach ihm knüpfte sich daran die fernere Konsequenz, dass die Seele desswegen nur ein an sich leeres Vermögen, Vorstellungen zu empfangen, die blosse Abspiegelung der Aussendinge sei, und dass erst hieraus, aus dem also Empfangenen, die übrigen Erwerbungen des Geistes hervorgehen können. Die Seele wird von den Aussendingen afficirt; diesen Satz, eine Mischung aus dem rohesten sinnlichen Scheine und aus ungeprüften Hypothesen, stellt er als unzweifelhaftes Axiom an die Spitze seiner Theorie. — Was nun auch übrigens die Seele sei, fährt er fort, — welches unentschieden bleiben mag; — sie zeigt sich unmittelbar rein passiv, hingegeben den von Aussen sie überwältigenden Eindrücken: erst daran erwacht überhaupt ihr Bewusstsein, entwickelt sich weiter die Reflexion, welche nun die verschiedenen Vorstellungen, so wie die einzelnen Zustände des Bewusstseins gehörig zu unterscheiden und gegen einander zu halten im Stande ist. Jene Vorstellungen sind aber zugleich das Materiale aller ihrer Erkenntniss; die Reflexion, als das Formale, vermag nur, sondernd oder vereinigend, sie zu bearbeiten: und damit sind die beiden einzigen Grundbestimmungen des ganzen Bewusstseins gegeben (B. II. C. I. bis §. 24. u. 25.). Eine Ansicht, die, indem sie es wenigstens versucht, aus jenen Principien die

sämmtlichen Formen des Bewusstseins stetig zu entwickeln, um dieser naturgemässen Einfachheit uns weit über vielen heutigen Psychologieen zu stehen scheint, welche nicht genug einzelner „ursprünglicher Vermögen" im Geiste aufhäufen können, die in der That mit den rohen Vorstellungen der Cartesianer von den angebornen Ideen Vergleichungspunkte darbieten, welche keinen vortheilhaften Begriff von den Fortschritten der Psychologie seit jener Zeit machen können.

Doch hören wir Leibnitz, wie er auch hier ergänzt und berichtigt! Die Seele wird afficirt von den Aussendingen, sagt Ihr! Diess ist eine unverständliche, ja völlig widersinnige Behauptung. Die Seele ist Substanz, lebendige Wirklichkeit, Einheit positiver Kräfte; denn sie ist überhaupt, und der Grundbegriff alles Wirklichen ist, aus sich selbst, aus seiner monadischen Grundbestimmtheit thätig zu sein. So ist sie denn auch, wie alles wirkliche, selbstkräftige Dasein, schlechthin in sich beschlossen und unangreifbar durch Anderes: sie ist als innerlich Positives darin zugleich absolut ausschliessend das Andere: und diess ist die Seite des In-sich-seins, der Selbstbestimmung an ihr, wie an allem Dasein. Der gewöhnliche Gedanke einer gegenseitigen unmittelbaren Einwirkung ist daher als eine rohe, unphilosophische Vorstellung überhaupt aufzugeben. — Doch was soll eigentlich erklärt werden durch dieselbe? Die Veränderung in den Dingen. Aber eben diese liegt schon in dem ursprünglichen Begriffe des lebendigen, sich fortbestimmenden Daseins: als solches muss Alles sich verwandeln, stetig und unaufhörlich, aber gemäss seiner innern Natur; aller Wandel ist sonach Entwicklung von Innen her. So ist denn von der einen Seite der Begriff festzuhalten, dass die Seele alle Vorstellungen, auch die, welche man sinnliche nennt, d. h. ihre Veränderungen, aus sich selbst entwickle, dass sie nur die Verwirklichung seien ihres innern positiven Wesens: ein Satz, der nur nicht, wie gewöhnlich, isolirt und in seiner Einseitigkeit

gefasst werden muss, wo er dann freilich zu vermeintlichen Widerlegungen Gelegenheit gegeben hat. Denn unmittelbar knüpft sich an denselben der andere Satz an, dass in Wahrheit es ein solches Einzelne in Vereinzelung nicht gebe, das Alles in absoluter Einheit befasst sei, oder wie diess Leibnitz in seiner Sprache ausdrückt, — dass die innern Veränderungen der Einzelmonaden durch vorherbestimmte Harmonie ursprünglich einander angepasst seien: dass also die Seelenmonade gar eigentlich die innern Bestimmungen ihres organischen Körpers, und durch dessen Vermittlung erst die Aussenwelt, vorstelle; eine Bemerkung, die Locke'n gegenüber mit Recht geltend zu machen war, der überall vom unmittelbaren Afficirtwerden der Seele durch die Aussendinge spricht. — Aber damit ist überhaupt die gewöhnliche Ansicht eigentlich nur nach philosophischen Begriffen berichtigt, nicht aufgehoben; vielmehr kann man, abgesehen vom streng wissenschaftlichen Sprachgebrauche, mit vollem Rechte auch nach Leibnitz von gegenseitiger Einwirkung der Dinge auf einander reden, ja ihm zufolge findet vielmehr die tiefste Verkettung zwischen Seele und Leib Statt. Denn von der andern Seite ist die Unendlichkeit jener sich undurchdringlichen Einzelnheiten eben zugleich in absoluter Einheit, und der Begriff der gegenseitigen Undurchdringlichkeit wäre nicht einmal möglich, ohne sie auf die Einheit bezogen, und die sich ausschliessenden von ihr gehalten zu denken. Und so entwickelt sich aus jenem Begriffe unmittelbar sein absoluter Gegensatz und darin seine Ergänzung. Die unendlichen Einzelnen sind schlechthin in der absoluten Einheit zu denken, und stellen an sich selbst nur diese dar: die unendlichen Monaden sind in der Urmonas. — Und diess ist die Grundverschiedenheit Leibnitzens von Spinosa, freilich zugleich aber auch das Mangelhafte seiner wissenschaftlichen Form, dass er, von dem Gedanken der Mannichfaltigkeit, — des unendlich Individuellen, als dem ersten ausgehend, in begriffsmässiger Entwicklung nicht genügend

nachzuweisen vermochte, wie jene nur als das mit der Einheit Identische, als die sich selbst darstellende Einheit, zu sein vermöge; wodurch denn die letztere freilich nur in dem mangelhaften Ausdrucke einer vorausbestimmten Harmonie, als etwas Zweites, Besonderes, nur wie eine äusserliche Umhüllung nachgeholt werden konnte. Aber diess betrifft nur die äussere Form der Lehre, oder vielmehr den Mangel ausgeführter Form, während das Princip derselben die Anerkennung der Einheit, als der wahrhaften Realität, auf das Entschiedenste geltend macht, und bei den einzelnen Problemen auf das Lebendigste hervorhebt. Dabei mögen wir jedoch zugleich bedenken, dass er gerade diesen Punkt seiner Lehre — vom Verhältnisse der Urmonas zu den endlichen Monaden, oder Gottes zur Welt — den Orthodoxen seiner Zeit einiger Massen zu verhüllen alle Ursache hatte, die ihm sonst gewiss nicht manche Verdächtigung erspart haben würden, welcher er sonst schon, trotz seiner überall sich accommodirenden Theodicäe, kaum entging. Vermuthete doch Clarke schon in dem Gedanken einer vorausbestimmten Harmonie allerlei gefährliche, endlich zum Fatalismus und Atheismus leitende Tendenzen; und wenn man Leibnitzens Antwort darauf, und seine übrigen Erörterungen in diesem Streite mit der Berücksichtigung liest, was ein solcher Geist dabei denken musste, und was er davon sagen durfte, dem wird der esoterische Sinn seiner Lehre über diesen Punkt wohl völlig klar werden. — Aber eben an jene äusserliche Form haben sich Anhänger wie Gegner ausschliesslich gehalten, und dadurch die Lehre in einer Einseitigkeit aufgefasst, die ihrem eigentlichen Geiste gerade widerspricht, ja die sie glücklicher vermeidet, als die meisten andern Philosophieen, bei denen entweder — wie bei Spinosa — vor der Einheit die Mannigfaltigkeit, das Individuelle, nicht zu ihrer Bedeutung gelangt, oder die, wie die Meisten, empiristisch im Mannigfaltigen sich ergehend, zum Begriffe der in dem Mannigfaltigen sich verwirklichenden Einheit sich gar nicht erheben konnten.

So stellt die absolute Einheit (Urmonas) sich dar in der Unendlichkeit der Einzelnen; diese sind daher, innerhalb ihrer Unmittelbarkeit und ihres gegenseitigen Ausschliessens, dennoch zugleich absolut einstimmend miteinander. Ihr In-sich-sein ist, durch die Einheit vermittelt, eben so unmittelbar ein Sein im Andern und für Anderes; und dem Begriffe der gegenseitigen Ausschliessung ist sein Gegensatz, die absolute Wechselbeziehung, als wesentliche Ergänzung hinzuzufügen. So wandelt und wechselt Jegliches zufolge seiner innern Natur, darum aber dennoch harmonisch mit allem Andern; Jedes ist Spiegel des Universums nach seiner Art und von seinem Standpunkt; und zwar diess nicht nach einer besondern Einrichtung und Veranstaltung, wie man jenen Ausdruck der Vorherbestimmung gewöhnlich missverstanden hat, sondern zufolge seines unmittelbaren Wesens, indem es an sich Nichts ist, als die in ihm sich darstellende, verwirklichende Einheit.

Die weitere Entwicklung dieser einfachen Grundansicht enthält aber auch schon die allgemeinsten Principien der Seelenlehre; und wir betrachten es als keinen geringen Vorzug der Leibnitz'schen Philosophie, dass sie, eigentlich in einem einzigen Grundgedanken beschlossen, allen besonderen Problemen aus ihm die einfachste, kunstloseste Lösung giebt, ja dass sie in der stetigen, wie unwillkührlichen Entwicklung dieses Einen Princips fast mit dem Höchsten vergleichbar wäre, der Schöpferkraft in der Natur und den Dingen selber. — Die Phänomene nämlich, die wir Körper nennen, verbundene sind Aggregate einer unendlichen Mannigfaltigkeit ursprünglich-einfacher Kräfte (Monaden), die, in der all-umfassenden Einheit, dennoch durch innere Aehnlichkeit sich besonders auf einander beziehen, also im eminenten Sinne in sich Harmonie und Einheit darstellen. Es giebt diess den allgemeinsten Begriff des Organismus. Diese mannigfachen innern Beziehungen müssen jedoch, wie Strahlen in einem Mittelpunkte, in Einer Monade zusammenlaufen, die, alle jene Verhält-

nisse in sich abspiegelnd, dadurch der unmittelbare Ausdruck der Vollkommenheit (die Entelechie) dieses Körpers wird. Kein Körper also ohne Entelechie, weil er organisch ist; und diese ist es zugleich, die wir, zu Bewusstsein entwickelt, Seele eines Leibes nennen müssen. So ist die Seele mit ihrem Leibe wesentlich und organisch Eins; keines ohne das andere, ja Jedes schlechthin bedeutungslos ohne sein Entsprechendes: eine wahre, substantiell-lebendige Einheit, und als solche Abbild und Gleichniss der absoluten Einheit des All, oder Gottes. *)

Aber die Seele als ursprüngliche Kraft ist in unendlicher und stetiger Entwicklung begriffen: Kraft kann nicht ruhend oder gebunden gedacht werden, und die Seele, das Vorstellende, kann nicht zugleich die Negation von sich, geistig leer und unthätig sein. — Aber was ist eigentlich jenes ursprüngliche Vorstellen? Die Centralmonade, die lebendige Einheit des organischen Leibes, stellt ursprünglich in sich nur die Beziehungen und Veränderungen des Leibes dar, und diese Darstellung, dieses unmittelbare Wiederscheinen macht ihr Wesen als Seele — als Centrum dieses Leibes aus: was sie also auch vorstelle, immer entspricht es dem Leiblichen an ihr, ohne dass darum jenem oder diesem das Vorrecht des Bewirkens zuzusprechen wäre, was dem Begriffe einer organischen Einheit, eines absoluten Verschmolzenseins widerspricht. — Aber ebenso stellt die Seele ferner ununterbrochen vor, weil

*) Falls es über diesen Punkt noch einzelner Belege bedürfte, welchen Leibnitz, als das Charakteristische seiner Lehre, überall nachdrücklich hervorhebt; so verweisen wir vornehmlich auf folgende Stellen: Ep. ad de Bosses, Opp. omn. Vol. II. P. I. S. 269. und daselbst S. 283. 287. — Lettres à Mr. Remond de Montmort, Opp. II. T. I. S. 225. Nouveaux Essays S. 278. u. s. w. Dazu noch: Commercium epistolicum Leibnitii ed. Feder, 1805. Lettres à Mr. Bayle, S. 124. 125. u. S. 127.

sie nur in stetiger Entwicklung gedacht werden kann, und ihr unendliches Zeugen von Perceptionen, (innern Veränderungen, die sich auf ihr Aeusseres beziehen,) ist eben jene Entwicklung, welche Leibnitz, in ihrem Uebergange von einem Momente zum andern, höchst bezeichnend das Streben (Sichfortschwingen, *appetitus*) der Entelechie oder der Seele nennt. Aber an sich sind diese Perceptionen nur vor- oder darstellend, nicht aber selbst unmittelbar vernommen oder bewusst: erst durch ihre Concentration entsteht das, was wir bewusste Vorstellung, Apperception nennen, und auch die Apperceptionen gränzen an die Dunkelheit ihres perceptiven Zustandes, und streben in denselben zurück. Eine Lehre, die leicht missverstanden werden kann, indem es aussehen möchte, als liesse sie das Licht des Bewusstseins aus einer Vereinigung mannigfacher Dunkelheiten (der Perceptionen) erst entstehen; wie etwa dem Newton nicht mit Unrecht vorgeworfen worden, er setze sein weisses Licht aus siebenfachem Dunkel zusammen. Doch hätte man vielmehr Ursache, darin den Scharfblick des Philosophen anzuerkennen, mit dem er gerade das innerste Wesen des Vorstellens erfasst hat. In dieser Beziehung sei es uns erlaubt, einige erläuterde Bemerkungen hinzuzufügen.

Was wir nämlich eine einzelne Vorstellung, oder einen einzelnen Gedanken zu nennen gewohnt sind: stellt sich durchaus nicht als ein so Vereinzeltes, Scharfbegränztes dar, als es jener Ausdruck erwarten liesse: überall hängt es zusammen mit noch dunkeln, oder schon verdunkelten Perceptionen, und fliesst in sie hinüber; niemals kann eine Vorstellung daher ganz erschöpft, oder vollständig entwickelt werden, weil sie, indem sie fixirt werden soll, von selbst sich wandelt, und zu einer andern wird, weil sie stets über die erste scheinbare Begränzung in Anderes hinübergleitet. So steht keine Vorstellung fest vor dem Geiste, sondern schwebt vor ihm in ungewissem Umrisse, immer in Gefahr, in andere sich zu wandeln, die sich herbeidrängen aus der Dunkelheit des perceptiven Zustan-

des. So ist das Leben des bewussten Geistes ein stetes Fluktuiren über einer unendlichen, unbegriffenen Fülle, die nie ganz entwickelt und zu gesondertem Bewusstsein gebracht werden kann; und nur das Selbstbewusstsein der Einheit in dieser Mannigfaltigkeit, das Ich, das Jegliches auf sich bezieht, ist das eigentliche Licht des Geistes, von dem erleuchtet Alles erst Eigenthum und Besitz desselben wird. Doch es ist der Sonne über dem Meere zu vergleichen, die zwar die einzeln aus ihm hervortretenden Wellen durchscheint, aber den tiefen Abgrund unter ihnen, aus dem sie sich erheben, nur dämmernd zu erleuchten vermag. So ist der Mensch geistig unendlich reicher, als er selbst es weiss, und je in Bewusstsein aufzulösen vermag: und diese Basis nie völlig in's Bewusstsein eingehender Kräfte und Beziehungen in ihm macht die Tiefe seines Wesens und das Vorbedeutende desselben aus. — Das Ich aber ist das eigentliche und unmittelbare Bewusstsein, das da nicht erst entsteht an den einzelnen Apperceptionen, oder aus ihnen zusammengesetzt wird, sondern das da schlechthin ist vor und mit allen einzelnen: es ist die in sich reflectirte Einheit der Seelenmonade (um mit Leibnitzens Ausdruck zu sprechen), die durch die einzelnen Perceptionen hindurchfliessend, dieselben unmittelbar auf sich selbst, als die seinigen bezieht. Das Ich ist die unmittelbarste Apperception *(intuition)*; daher sie Leibnitz die erste (allgemeinste) Erfahrung *(première expérience)* nennt; denn durch sie vermittelt sich erst jede einzelne Apperception. Dennoch sind auch hier die beiden Momente der Einheit und der Mannigfaltigkeit schlechthin unabtrennlich; ein reines Ich wäre eine erlogene Abstraction, ein in sich widersprechender Gedanke, eben so das Bewusstsein von diesem oder jenem, ohne Bewusstsein schlechthin, d. h. Ich zu sein. Das Ich erscheint nur als die Einheit in der Mannigfaltigkeit; und eben so umgekehrt, indem der Wechsel der Vorstellungen vor dem Bewusstsein dahinfliesst, ist es selbst nur als auf die Einheit desselben bezogen denkbar. Jeder dieser Mo-

mente also, einzeln gefasst, enthält an sich selbst schon die Nothwendigkeit des andern; und wie wir schon oben im allgemeinsten Sinne die Einheit nur in Mannigfaltigkeit, die Mannigfaltigkeit in Einheit zu denken vermochten, so wiederholt sich hier dasselbe Verhältniss am Besondern, an der absoluten Synthesis des Bewusstseins.

Für Leibnitz also, wie für Locke, war das Wesen der Seele ein einfach-untheilbares, das erst sich entwickelnd in mannigfache Zustände sich auseinander legt; nicht aber gleich ursprünglich aus einer diskreten Mannigfaltigkeit verschiedener „Vermögen" zusammengefügt ist. Nach Locke jedoch ein blosser Spiegel der Aussendinge, unterworfen den Impressionen derselben; und erst daraus sollte, vermittelst des zweiten Moments der Reflexion auf jenes Spiegelbilden, das Selbstbewusstsein (Ich) entstehen. Bei Leibnitz dagegen ist der Geist absolutes Vorstellen in und aus sich selbst, welches Insichvorstellen die beiden Momente des Geistes, Einheit und Mannigfaltigkeit, reines und concretes Ich, schon untheilbar umfasst. — So leuchtet schon hier ein, welche Lücken und unaufgelöste Schwierigkeiten die Locke'sche Theorie in ihrer Grundlage enthält. Wollen wir auch die Ansicht von den Impressionen der Aussendinge in der Seele verständlich und erwiesen finden: so giebt diess immer nur eine einfache Reihe von Bewirkungen nach Rückwärts; wir können uns höchstens denken eine immer neue und höhere Abspiegelung des schon Abgespiegelten; nimmermehr aber das eigentliche Wesen des Selbstbewusstseins, das Sichselbstabspiegeln jenes Spiegels, die absolute Durchdringung von Sein und Sehen, von Bilden und Sichbilden in einem untheilbaren Momente des Vorstellens, daraus erklärlich finden; noch weniger aber die Einheit dieses Selbstbewusstseins durch die Mannigfaltigkeit des Vorstellens hindurch; — eine Thatsache, deren Bedeutung Locke in seiner ganzen

Theorie nie gehörig erwogen zu haben scheint, da sie über sein Erklärungsprincip schlechthin hinausliegt. — Dagegen möchten wir Leibnitzens Grundlage einer Psychologie — denn mehr als eine solche hat er nicht gegeben — fast den ersten Umrissen eines geistreichen Gemäldes vergleichen: Alles ist noch unausgeführt, Vieles erst angedeutet; aber die Linien sind so sicher, und so lebendig bezeichnend, dass man bei schärferem Hinblicken die fehlenden Züge, wie aus dem Innern hervorpulsirend, schon zu erblikken glaubt. — Das Ich kann nach ihm nicht erklärt, hergeleitet, zusammengesetzt werden aus den andern Vorstellungen — die Einheit aus der Mannigfaltigkeit erst entstehen: — der stete, wiewohl vergebliche, Erklärungsversuch aller wissenschaftlichen Atomistiker: — es ist selber das Unvermittelte, Ursprüngliche des Geistes, in dem erst alle übrigen Bestimmungen desselben zu sein vermögen. Und es ist ein vergebliches Unternehmen, eines dieser beiden Glieder in der Theorie erst hinzutreten zu lassen zum andern; die wahre Philosophie tritt in ihre lebendige Mitte, indem sie nachweist, wie Keines ohne das Andere, wie in dem Einen schon unmittelbar das Andere gesetzt sei, wie die ursprüngliche Einheit, als solche eben, sich aufschliessen müsse zu innerer Mannigfaltigkeit, um auch nur Einheit zu sein; wie umgekehrt die Mannigfaltigkeit nur bezogen auf die in ihm gegenwärtige Einheit, als die zusammenfassende Form, selbst jenes zu sein vermöge. Und das Ich, das die Mannigfaltigkeit des Vorstellens Zusammenfassende, ist nur der Insichreflex jenes absoluten Verhältnisses, in welchem die Einheit als Mannigfaltiges, die Mannigfaltigkeit nur in der Einheit sein kann. Diess ist der eigentliche Hauptgedanke der Leibnitzschen Ansicht; diese Einheit in allem Mannigfaltigen, und umgekehrt, wollte er als die Grundform alles Daseins bezeichnen durch das, was er „Monade" nannte; ein Ausdruck, den wir ganz fallen lassen können, — wie wir ihn auch im Vorigen geflissentlich vermieden haben, — wenn die Grundeinsicht uns eindringlich geworden, die er bezeichnen

soll: und eben diese, die folgenreichste für alle Spekulation, erweckt und geltend gemacht zu haben, war das grosse Verdienst jenes herrlichen Geistes, leider aber gerade das, womit er am Wenigsten Eingang gefunden hat bei der wissenschaftlichen Bildung seiner Zeit!

Wir kehren zu Locke zurück! Schon oben bemerkten wir, wie nach ihm alle Erkenntniss ursprünglich aus Sensation, die die ersten Elemente, den eigentlichen Inhalt, alles Wissens darbiete, und aus Reflexion, der dieser Stoff zu freiem Eigenthume, zu modificirender Bearbeitung gegeben sei, hervorgehe. Dass nun jene unmittelbaren Vorstellungen der Sensation theils einfache sind, theils zusammengesetzte (B. I, C. 2. 3.); ferner, dass die Eigenschaften, die wir den Dingen beilegen, theils ursprüngliche *(qualitates primariae)*, — wie Ausdehnung, Figur, Veränderlichkeit, — theils durch die sinnliche Organisation vermittelte *(qualitates secundariae)* sein sollen; (z. B. Farbe, Geruch, Geschmack u. dgl.; siehe C. 7.) eben so, wie aus diesen Wahrnehmungen, durch blosse Reflexion darauf, die einfachen Begriffe der Thätigkeit, der Kraft, des Vermögens u. s. w. sich entwickeln: diess werde ohne besondere Prüfung vorbeigelassen. — Wesentlicher ist es für gegenwärtigen Zweck zu erwähnen, wie diese Theorie aus dem Gegebenen der sinnlichen, einfachen Vorstellungen durch Reflexion die Allgemeinbegriffe herleiten zu können meint. — Die Reflexion, die ganze Fülle des Gegebenen als freies Eigenthum besitzend, kann in dreifacher Beziehung an ihm ihre Thätigkeit äussern: theils indem sie gegebene mannigfaltige Vorstellungen zu Einer verbindet; theils indem sie am Gegebenen auf das Einstimmige oder Widerstreitende ihres Inhaltes achtet; theils indem sie, zufolge jener beiden Thätigkeiten, das Ungleichartige an den Vorstellungen fallen lässt, und das Gemeinsame derselben hervorhebt; wobei (durch die Abstraktion) denn eben allgemeine Begriffe zu Stande

kommen sollen, die nun theils Beschaffenheiten an den Substanzen, theils Substanzen selbst, theils deren Verhältnisse unter einander bezeichnen können. (C. XII. §. 1—7.)

Hier wäre nun eigentlich nur dasselbe enthalten, was so oder anders modificirt, selten aber gründlicher dargestellt, vor ihm und nach ihm die Logik unzählige Mal wiederholt hat. Und doch möchten gerade in dem, was hier so leicht und behende abgefertigt wird, für die innere Konsequenz dieser Theorie die grössten Schwierigkeiten verborgen sein, die, reiflicher erwogen, geradezu nöthigen, dieselbe ganz aufzugeben; während hier die Untersuchung durch ein Paar unverständliche Worte eben bei dem Punkte abgeschlossen wird, wo sie eigentlich erst beginnen sollte. Ueberall nämlich ist es eigentlich nur eine *petitio principii*, wodurch die versuchte Ableitung der Allgemeinbegriffe aus den besonderen so leicht zu gelingen scheint. So soll nach Locke in den Begriffen, die da Substanzen ausdrükken, (Mensch, Menschheit, Thier) der vorausgesetzte — aber noch undeutliche — Allgemeinbegriff der Substanz überhaupt, dem nur eine andere einfache Vorstellung, des Menschlichen, Thierischen u. dgl. noch beigefügt werde, den Hauptbestandtheil ausmachen. — Richtig und wahr: aber eben die Richtigkeit dieser Bemerkung hebt die ganze Theorie von der Entstehung der Allgemeinbegriffe in ihrem Fundamente auf. Als vorausgesetzter, oder undeutlich vorhandener, soll der Begriff der allgemeinen Substanz denen der besonderen Substanzen zu Grunde liegen können; was heisst diess nach Locke's Theorie oder nach jeder andern, welche dieselbe Grundansicht hat? Sie sind vorhanden, ehe sie durch Abstraktion (nicht entwikkelt, sondern) erzeugt worden sind: — d. h. sind vorhanden vor dem Akte ihrer Erzeugung, vor ihrem Sein; ein ungeheuerer, durch Nichts zu verdeckender Widerspruch, der aber eben das merkwürdige Bekenntniss enthält, dass die sensualistische Theorie, was sie erklären wollte, zur Erklärung selbst unbewusst voraussetzt. Sie

glaubt die Erzeugung der Allgemeinbegriffe aus Abstraktion vom Besonderen erklären zu können, während sie doch ihrem eigenen bewusstlosen Geständnisse zufolge zugiebt, dieselben nur entwickelt, aus ihrer Verflechtung mit dem Einzelnen nur ausgesondert zu haben. Nach der Konsequenz der Theorie sind nämlich „undeutliche,“ „verborgene“ Allgemeinbegriffe reiner Widerspruch, da ja erst durch den Akt der Abstraktion eine Allgemeinheit für das Bewusstsein überhaupt gewonnen werden soll.

Ferner: Nach der ganzen, auch ausdrücklich behaupteten Konsequenz der Theorie kann die Abstraktion doch nur stufenweise vom Besondern zum immer Allgemeineren fortschreiten, indem sie mehr und mehr die einzelnen Bestimmungen an den Begriffen fallen lässt; und so ist z. B. der Begriff der Allgemeinsubstanz nothwendig auf einer höhern Stufe der Entwicklung des Bewusstseins erzeugt, als der der besondern Substanzen, also nur vermittelst der letztern und durch sie hindurch: er kann also in keinem Sinne wiederum für diese vorausgesetzt werden, wenn er nicht wirklich schon im Geiste ist, wiewohl noch verwickelt ins Besondere, d. h. noch nicht als solcher zum Bewusstsein gebracht. — So sind alle diese Lehren von der Erzeugung — nicht der Entwicklung — der Allgemeinbegriffe aus dem Einzelnen durch blosse Abstraktion, bloss erschlichene Erklärungen, die bewusstlos voraussetzen und stillschweigend benutzen, was sie erst nachzuweisen versprachen: eine Täuschung, die jenes Geschäft der Abstraction, Allgemeinbegriffe zu erzeugen, so leicht, und die Erklärung davon in der Logik scheinbar so deutlich und unverfänglich macht. Und jede versuchte einzelne Ableitung eines Allgemeinbegriffes bei Locke bewährt diese Erschleichung, indem, je leichter ihm jene zu gelingen scheint, desto deutlicher der Grundfehler der ganzen Erklärungsweise dabei zu Tage kommt. Die Raumvorstellung, sagt er z. B., ist nichts Anderes, als eine einfache Idee, (nicht Anschauung,) aus Wahrnehmung der Entfernung der Körper durch Getast und Gesicht entstanden (C. XIII, §. 1—2.):

darin liegt zugleich der Begriff des Maasses — der Raumbegränzung, Ausscheidung innerhalb desselben, — was den Begriff des Ortes (§. 7—10.), und, da wir bemerken, dass diess Messen und Begränzen kein Ende und kein Hinderniss finde, zuletzt den Allgemeinbegriff der Unendlichkeit des Raumes (§. 4. 5.) giebt. — Auf dieselbe Art lässt er die Vorstellung der Zeit aus dem Begriffe einer durch ein gewisses Maass beschränkten Dauer entstehen (C. 14. §. 17.); und, da diess Maass ins Unbestimmte ausgedehnt werden kann, soll daraus der Begriff der Ewigkeit hervorgehen. Beiden Ableitungen liegt der Widerspruch einer erlebten oder mindestens bemerkten, wahrgenommenen Unendlichkeit zu Grunde; da vielmehr, wenn die Unendlichkeit und Allgemeinheit nicht schon als die verborgene Grundlage im Bewusstsein des Endlichen und Besonderen, — das eben nur als die Begränzung und In-sich-besonderung jener begriffen werden kann — gegenwärtig wäre, und als das Alleinige unseres Bewusstseins wirklich nur das Besondere und Endliche mit Locke anerkannt werden müsste, — in der That Nichts schwerer, ja widersprechender sein würde für die Vorstellung, als der Gedanke eines Unendlichen überhaupt. Wie könnte dieser überhaupt nur im Bewusstsein zu Stande kommen, wenn diess in der That unmittelbar nur Einzelnes und Endliches enthielte; wenn es jenen nicht schon wirklich besässe an und mit dem Endlichen — als die allgemeine Sphäre desselben, in welche diess nur als von ihr Begränztes hineintritt? Begränzung überhaupt nämlich — als das Princip alles Endlichen — setzt voraus die absolute Nichtgränze — die Unendlichkeit. Und so ist diese vielmehr als das Ursprüngliche des Bewusstseins anzusehen, mittels dessen erst das Einzelne als solches begriffen und abgegränzt werden kann. Beides aber erscheint in wirklichem Bewusstsein durchaus in Einem Schlage, weil die Unendlichkeit unmittelbar nur am Endlichen, das Endliche überhaupt aber nur am Unendlichen hervortreten kann. Den

Raum also und die Zeit z. B. setzen wir als unendliche schon voraus, um sie nur irgendwie in endlicher Begränzung anschauen zu können; denn wir vermögen ja ebenso unmittelbar, diese ins Unbedingte hin zu vergrössern, oder jede Begränzung wieder aufzuheben; d. h. sie sind uns damit als unendliche gegeben. Ebenso, was wir wahrnehmend eigentlich erkennen, — das Wahre im Wahrgenommenen — ist nur das Allgemeine: was an diesem Körper z. B. eigentlich angeschaut wird, was die Realität, das Qualitative desselben ausmacht, sind allgemeine Eigenschaften, die er gemein hat mit andern, und die, an ihm nur in einzeln zufälliger Gestalt und besonderer Beziehung hervortretend, ihn zu diesem machen: aber jene Gestalt wechselt unaufhörlich an ihm vor unsern Augen, während nur das Allgemeine bleibt in diesem Wechsel, und diess ist eben das Wesen des Körpers, — wodurch wir überhaupt an ihm, wie an allen einzelnen, ein Wirkliches zu erkennen im Stande sind. Das unmittelbare Bewusstsein sondert freilich nicht diese beiden stets verbundenen Momente, eben weil es stehen bleibt bei dem unmittelbar Gegebenen; und diess macht das Unphilosophische seines Standpunktes aus. Aber auch in der Theorie über denselben nicht hinausgelangen zu können, heisst die unwillkührliche Beschränktheit zu einer willkührlichen, zu einer absoluten Schranke machen, die jedes gründlichere Selbstverständniss ausdrücklich verläugnet und von sich abweist.

Diess genügt vollkommen für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung, um die philosophische Ansicht zu charakterisiren, als deren klassischer Autor Locke allerdings anzusehen ist: wir erkannten die eigenthümliche Bedeutung derselben in der ganzen Entwicklung philosophischer Erkenntniss, so wie ihren Mangel und die nothwendige Ergänzung, deren sie bedarf. Indess ist der Werth derselben, den sie durch ihren gesammten historischen Zusammenhang erhält, sehr hoch anzuschlagen; sie trug wesentlich dazu bei, die leere Begriffsmetaphysik der

zum Theil noch herrschenden Scholastik zu verdrängen, so wie sie dem rohen Dualismus der cartesianischen Philosophie mindestens versuchsweise ein einfaches Princip zu substituiren unternahm. Und Locke hat wenigstens dadurch beigetragen, in einem Baco's nicht unwürdigen Geiste, die Philosophie von der Einen Seite einer naturgemässen und wahrhaft spekulativen Ansicht zu nähern, indem er den Hauptsatz zu Grunde legt, dass alles Erkennen, auch das höchste, sich aus dem Gegebenen des unmittelbaren Bewusstseins entwickle. Nur hat er dabei den Begriff und die Bedeutung dieses Satzes verkannt, indem er überall Erzeugung mit Entwicklung, Hervorbringen mit zum Bewusstsein bringen verwechselt, und nach einem Irrthume, den die späte Folgezeit mit ihm getheilt hat, das Ursprüngliche nur in der Form der Unmittelbarkeit kennt.

Denn das ist eben das scheinbar Einfache, und zugleich die seltsam täuschende Evidenz dieser Lehre, dass sie bewusstlos den eigenen verborgenen Reichthum des Geistes benutzt, um diesen dennoch wiederum erst aus dem Einfachen der äusseren Sensationen herzuleiten. Was zuerst in ihnen erscheint, soll zuletzt aus ihnen erst hergeleitet sein: und eben der Mangel dieser Unterscheidung macht das Falsche und Unzureichende dieser Lehre aus. Aber desshalb ist sie gerade Köpfen von historisch-pragmatischer Tendenz vollkommen genügend und unübertreffbar einleuchtend, weil sie ihnen den Ursprung aller Begriffe auf historische Weise begreiflich zu machen scheint; es wird darum bei einer gewissen Klasse der Wissenschaftlichen diese Ansicht nie verschwinden, weil sie nur der vollkommene Ausdruck ihrer eigenen Geistesrichtung ist. Sie selbst aber lässt sich durch die blosse Hervorhebung ihres Gegensatzes, durch das Geltendmachen des Moments der Allgemeinheit im Einzelnen und Besonderen sogleich über sich erheben und berichtigen, indem nur eine ursprünglich geringe Verabsäumung der ersten wissenschaftlichen Reflexion ihr das Dasein gegeben hat. So wäre sie in

ihrem Ursprunge fast den beinah unwillkührlichen moralischen Vergehungen zu vergleichen, die wir nachher durch ihre Konsequenz und ihre Folgen im Leben oft die schlimmsten Wirkungen herbeiführen sehen; und auch in der Spekulation scheint die leichteste Verabsäumung im weitern Verlaufe das grösste philosophische Unrecht erzeugen zu können; wie es auch in ihr vererbte Uebel und gemeinsame Irrthümer giebt, welche nur allmählich, in immer reifer werdender Krisis ausgeschieden und wahrhaft geheilt zu werden vermögen.

II. George Berkeley.

Wiewohl der ganze Standpunkt Locke's in der umfassenden Vernunftansicht Leibnitzens von selbst als einseitig und mangelhaft erkannt wurde; so musste doch die spekulative Frage, welche Locke in Anregung gebracht hatte, auch für sich und in ihrer Beschlossenheit weiter verhandelt werden. Es war geltend gemacht worden, dass es einer wissenschaftlichen Theorie des Bewusstseins bedürfe, um überhaupt über die Möglichkeit des spekulativen Erkennens zu entscheiden: eine solche war durch Locke versucht worden, wodurch eine Frage angeregt wurde, die in weiterem Verlaufe nun bis zu dem Punkte durchgeführt werden musste, wo die Theorie des Bewusstseins, über ihr eigentliches Ziel entschieden, entweder wirklich dazu übergeht, metaphysisches Erkennen zu sein, — Metaphysik aus sich zu erzeugen, — oder wo im Gegentheile die Unmöglichkeit einer solchen sich gefunden, und die Theorie zu dem unmittelbaren und erfahrungsmässigen Wissen, als dem einzig möglichen, zurückkehrt.

Und in der That sehen wir diese Entwicklung von Locke aus, wenn auch nicht vollendet, doch fortgesetzt durch die nächsten philosophischen Leistungen bis auf Kant; indem gerade die dort nicht gehörig erörterten

Punkte hier ausschliesslich zur Sprache kamen. — In Locke's Theorie bleibt es, wie so lange noch später, eine nicht zu bezweifelnde Voraussetzung, dass die Seele „afficirt“ werde von den Aussendingen vermittelst der Sinne; sodann, dass die dadurch entstandenen Sensationen treue Nachbilder seien des Wesens und der Eigenschaften jener gegenständlichen Welt; ein Satz, der nur die unmittelbare Folge des ersten enthält. Es fiel dabei jener Theorie nicht ein, diese Voraussetzung näher zu erörtern oder tiefer zu begründen, ja nicht einmal sie als blosse Voraussetzung — demnach als Unbewiesenes — anzuerkennen.

Zunächst konnte daher von diesem Standpunkte aus nur weiter zurückgegangen werden, um, die Locke'sche Theorie tiefer unterbauend, jenes vorausgesetzte Verhältniss zwischen Bewusstsein und Gegenständlichem näher zu untersuchen. Dort bestimmen die Gegenstände das Bewusstsein; diess ist passiv ihnen hingegeben, nur der Spiegel der Aussenwelt. Wurde nun durch die nächsten Untersuchungen diese Ansicht als ungenügend, ja widersprechend nachgewiesen; so musste das Verhältniss zwischen Bewusstsein und Objektivität zunächst den umgekehrten Ausdruck gewinnen: das Bewusstsein, absolut selbstständig, setzt durch sich selbst die äussere Objektivität; — der idealistische Moment: — welches Verhältniss dann wieder seinen Uebergang in das negative Resultat findet, dass eben desswegen das Bewusstsein, aller eigentlichen Objektivität ermangelnd, in seinen subjektiven Vorstellungen, seinem Sichinsichselbstvorstellen abgeschlossen ist; — der skeptische Moment. Und was wir eben in allgemeiner Nothwendigkeit nachwiesen, bewährt sich unmittelbar als die weitere historische Entwicklung: in Berkeley und Hume sind die beiden angegebenen Momente wirklich dargestellt, nur mit dem Unterschiede, dass Berkeley's metaphysisch-religiöser Tiefsinn zum Theil schon seinen subjektiven Standpunkt durchbrach, und alle Elemente einer

umfassenden Vernunftansicht wenigstens als vorgebildete in ihm liegen.

Zunächst also galt es der Frage, was jene Voraussetzung eigentlich bedeute, die Seele werde von Aussen afficirt; ferner was die sogenannten Aussendinge seien, deren Nachbilder durch jene Affektionen in die Seele gelangen sollen? Diess war der Gesichtspunkt, aus welchem George Berkeley zunächst die eigene Theorie entwickelte. Unstreitig ist es schon vom höchsten Gewinne für die ganze folgende Untersuchung, richtig und scharf die Frage zu stellen, auf die es ankommt. Hier geschah es: er begann mit der Untersuchung, welche die Philosophie zur eigentlich ersten machen muss, was wirklich gegeben sei, was die ersten unmittelbaren Elemente des Bewusstseins seien? Und die schärfste Analyse dieses Gegebenen sollte sie beantworten, genau sichtend das eigentlich Gegebene von dem, was ungeprüftes Urtheil, falsche Schlüsse, kurz die Meinung — als das philosophisch zu Berichtigende — etwa dazwischen. — Wie paradox also auch das Resultat gegen die gewöhnliche Meinung angehe; nie kann es der Thatsache selbst, dem „Natürlichen" widersprechen, so fern diess nur sicher und scharf aufgefasst worden, sondern nur dem, wo die Thatsachen aufhören, und die Schlüsse beginnen, die es sich gefallen lassen müssen, berichtigt zu werden, wie allgemein auch sonst die Ueberzeugung von ihrer Bindigkeit sein möge: dem Gegebenen aber kann schlechthin nicht widersprochen werden, weil es ja eben Gegenstand der philosophischen Betrachtung, das zu Erklärende ist.

Sollte hier daher das Resultat ein idealistisches sein, so wird damit wahrhaft nicht dem Gegebenen widersprochen, sondern nur andern philosophischen Ansichten über dasselbe: lediglich gegen diese ist es gerichtet, keinesweges gegen das unmittelbare Bewusstsein (den Gemeinsinn), der an sich ganz unphilosophisch, also weder idealistisch noch realistisch, zur Philosophie überhaupt nur

das Verhältniss haben kann, von ihr vollständig erklärt zu werden; und insofern diess nur der Idealismus, nicht der Realismus vermöchte, spricht das Thatsächliche selbst für die idealistische Ansicht. Dieser Gesichtspunkt, der eine Menge verworrener Einwendungen gegen den Idealismus mit der Wurzel abschneidet, ist auch bei Beurtheilung Berkeley's nie zu vergessen, der noch ausserdem das Schicksal gehabt hat, von den Geschichtsschreibern der Philosophie entweder gar nicht beachtet, oder in der Hauptsache seiner Ansicht fast allgemein missverstanden zu werden.*)

Die Aufgabe übrigens, die einzelnen Thatsachen selbst für die idealistische Erklärungsweise zu benützen, und zu zeigen, in welche Widersprüche und Ungereimtheiten die gewöhnliche Lockisch-realistische Ansicht sich verwickle, hat Berkeley besonders in seinen kleinern philosophischen Schriften (den Gesprächen zwischen Hylas und Philonous, dem Alciphron, und der höchst bedeutenden Abhandlung über die Theorie des Sehens) behandelt, die daher in diesem Sinne gewissermaassen populär genannt werden können, während er in seinem Hauptwerke: treatise concerning the principles of human knowlegde, welchem wir an dieser Stelle folgen, seine Ansicht nach ihren spekulativen Gründen und in ihrer genetischen Entwicklung dargestellt hat. **)

*) Diess gilt auch insofern von der Hegelschen Auffassung Berkeley's (Geschichte der Philos. III. S. 488—93.), als sie in rhapsodischer und unvollständiger Darlegung seiner Sätze, den Idealismus desselben auch nur, wie gewöhnlich, als einen empirisch subjektiven betrachtet, ohne die Keime des höhern und wahrhaft spekulativen Idealismus wahrzunehmen, wonach Berkeley alles Wirkliche als vorstellender, geistiger Natur bezeichnet, wodurch demnach der Grund, wie das Wirkliche ein Gewusstes zu werden vermöge, nach ihm nicht in den sinnlichen Dingen, sondern in ihrer ursprünglichen Geistigkeit, Vorstellbarkeit gefunden wird. Anmerk. zur zweiten Ausg.

**) Wir citiren nach der Ausgabe: London 1774. 8., welcher wi-

Was also ist gegeben dem unmittelbaren Bewusstsein? Offenbar nur ein Vieles von nach Inhalt und Grad durchaus bestimmten Vorstellungen, unter denen indess der durchgreifende Unterschied obwaltet, dass die Seele gewisser Vorstellungen als innerlicher sich bewusst ist, gewisse andere aber als ausser ihr vorhanden auffasst, — nicht aber, nach der gewöhnlichen Verwechslung, desshalb als von Aussen bewirkte; denn die „Aussenwelt" selbst ist vorerst uns nichts weiter, als die Summe der äussern Vorstellungen des Bewusstseins. — Der Gegensatz aber zwischen den innern und äussern Vorstellungen ist ein schlechthin durchgreifender: im gesunden Zustande verwechselt die Seele diese beiden Arten von Vorstellungen nie miteinander, oder steht

derlegende Anmerkungen beigefügt sind, eine Gestalt, wie die Schriften Berkeley's auch zuerst auf deutschem Boden erschienen, in Eschenbach's „Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen" (Rostock 1756.), worin Berkeley's idealistische Gespräche, „mit widerlegenden Anmerkungen" versehen, zu finden sind. Ausserdem sind dieselben noch übersetzt in Berkeley's philosophischen Werken Th. I. Lpz. 1781., wovon nur der erste Band erschienen ist. Tennemann in seiner Geschichte der Philosophie scheint nur jene Gespräche seiner Darstellung zu Grunde gelegt zu haben, die mehr aus dem partikulären Zwecke geschrieben sind, die entgegensetzte sensualistische Ansicht zu widerlegen und zu zerstören, als die eigene zu begründen, zu welcher die Schrift eigentlich nur indirekt hinleiten soll. Daher denn auch die dürftige Darstellung jener Philosophie bei Tennemann, und sein eigenes ungenügendes Urtheil über dieselbe, indem er die ganze Verwirrung Berkeley's besonders daraus herleitet, dass er nicht zwischen dem Dinge an sich, insofern es ist, und insofern es erscheint, gehörig unterschieden, und dabei das Verhältniss von Sinnlichkeit und Verstand nicht richtig gefasst habe. (Geschichte der Philosophie Th. XI. S. 410. 415.)

zweifelnd an, zu welchem Gebiete die eine oder die andere zu zählen sei.

Diess ist dem unmittelbaren Bewusstsein gegeben, und mehr schlechthin nicht. Alles, das darüber hinausliegt, ist demnach schon Reflexion, Schluss, Erhebung über den Standpunkt dieses Gegebenen, und fällt als solches nothwendig philosophischer Prüfung und Berichtigung anheim. Am allerwenigsten liegt aber in der Thatsache des Bewusstseins als solcher, dass die sinnlichen Sensationen Abbilder der Aussendinge seien: vielmehr sind ja, was man sonst Dinge nennt, lediglich bestimmte Complexionen mannichfaltiger Sinnenempfindungen. Dieser Geruch, dieser Geschmack, diese Gestalt und Farbe, diese Consistenz, in unmittelbarer Vereinigung empfunden, nennen wir ein „Ding," wie einen Apfel; und was dieser noch ausserdem für uns sein könnte, ist weder anzugeben, noch auch nur zu denken. Dass wir diese mannichfachen Sinnencomplexionen „Dinge" nennen, ist wahr, aber diess liegt nicht an sich in der Sinnencomplexion als solcher. Ding und Dinge unmittelbar empfunden werden zu lassen, wäre vielmehr nichts Geringeres, als ein philosophischer Widerspruch: jenes ist ein Begriff, ein Allgemeines, was wir der Gesammtheit des sinnlich Empfundenen unterlegen, also das absolut Unsinnliche, was eben damit jenseits der unmittelbaren Thatsache fällt.

So ist vielmehr, was wir „Ding" in der Sphäre des Sinnlichen nennen, nur eine Verbindung sinnlicher Vorstellungen zur Einheit. Woher aber das Bindende, woher die Einheit? Die Frage scheint sich von selbst zu beantworten: das Band, die Einheit von Vorstellungen kann nur im Vorstellenden selbst liegen; sie in einem dem Geiste und dem Vorstellen entgegengesetzten Aussendinge zu suchen, wäre eine Behauptung doppelt ohne Sinn, indem es erstens an sich schon widersprechend wäre, das Ding (als die Nichtvorstellung) zum Grunde einer Mannichfaltigkeit verbundener Vorstellungen im Bewusst-

sein zu machen; sodann indem das „Aussending" selbst nur in und für das vorstellende Bewusstsein existirt, die ganze vermeintliche Erklärung also sich selbst aufhebt. — Der Geist ist es daher, in dem die sinnlichen Complexionen sind: ein Satz, der übrigens nur eine vorläufige Unterscheidung dieser Theorie von der gewöhnlichen Ansicht enthalten soll, und der erst im weitern Verlaufe seine nähere Bestimmung enthalten kann.

Das Sein der Aussenwelt bedeutet daher, wenn wir den Sinn des Ausdrucks genau erwägen, nur ihr Vorgestelltwerden; ihr *Esse* ist lediglich ihr *Percipi* (§. 4. S. 76.); und noch ein anderes Sein oder irgend ein Substrat objektiv ihr zu Grunde zu legen (§. 17. S. 86.), wäre der offenbarste Mangel an der nächsten und leichtesten Reflexion, da auch dieses Sein eben nur, so wie davon geredet wird, in und für Bewusstsein, d. h. eine Vorstellung sein könnte, welcher Zirkel, wiewohl wiederholbar in's Unendliche, uns hier doch der Erklärung um keinen Schritt näher bringt. Zudem wird durch eine solche Behauptung eigentlich die Gränze der Thatsachen überschritten, und die Sphäre des philosophischen Beweises beginnt: wir haben daher nach dem Rechte jener Annahme und nach den Gründen derselben zu fragen, die nur philosophische sein können, also auch philosophischer Prüfung unterliegen (§. 7. 8. S. 78 ff.).

Diess sind, mancherlei Nebenerläuterungen abgerechnet, die ersten Gründe, aus denen Berkeley seinen Idealismus entwickelte: in grösserer Zusammendrängung und in möglichster Schärfe hier dargestellt, werden sie vielleicht klarer hervortreten, als beim Autor selbst, wo die Mannichfaltigkeit der Erörterungen den eigentlichen Kern des Beweises einigermaassen aus den Augen rückt. Er gründet sich auf die Frage, woher die Einheit der sinnlichen Vorstellungen stamme, die verbunden das ausmachen, was die gewöhnliche Ansicht das Sinnending nennt;

— oder was der Grund derselben sei? Gründlich scheint uns Berkeley gezeigt zu haben, dass dieser nicht in irgend einem „materiellen" (d. h. dem Vorstellenden, wie dem Vorgestellten schlechthin entgegengesetzten) Substrate u. dgl. gesucht werden könne; er hat vorläufig hinzugesetzt, dass jene Einheit daher nur im Vorstellenden — im Geiste selbst anzunehmen sei. Hiermit hat er jedoch eine Verwirrung der Begriffe, wenn auch nicht deutlich sich zu Schulden kommen lassen, doch wenigstens nicht bestimmt genug abgewiesen, die dem rechten Verständnisse seiner Lehre Eintrag zu thun droht, und die daher hier näher zu bezeichnen ist, zumal da sie auch sonst in den Kämpfen zwischen Idealismus und Realismus den Punkt bezeichnet, an dem der gewöhnliche, nur subjektive Idealismus als ungenügend sich erweist.

Das Sinnending ist nach philosophischer Bedeutung nichts Anderes, als eine Mannichfaltigkeit sinnlicher Vorstellungen, auf ein Ganzes bezogen, und in Einheit zusammengefasst. — Einheit von Vorstellungen kann aber nur in das Vorstellende selbst gesetzt werden; sie ist im Geiste, der ja überhaupt alle Vorstellungen auf sich bezieht, und in sich vereinigt. So im Wesentlichen Berkeley!

Jene Einheit des Geistes ist zunächst aber nur die rein formale, die da alle Vorstellungen insgesammt auf das Allgemeine des Bewusstseins bezieht, und sie nach dem Zugleich oder Nacheinander des subjektiven Vorstellens verbindet; ich nehme z. B. an der sinnlichen Complexion, die ich Apfel nenne, diess mit diesem zugleich (in Einem Bewusstsein) wahr: nicht aber ist es die innerliche, objektive Einheit, die da die innern Eigenschaften des „Dinges" — welche in Bezug auf das Bewusstsein als Sinnenempfindungen sich darstellen, — wesentlich vereinigt, und es für das Bewusstsein zu solchen Dingen macht. Diese kann das Bewusstsein nicht hinzufügen den vereinzelten Sinnenempfindungen, um daraus die Totalität des Vorgestellten zu erzeugen, weil die sinnlichen Complexionen, in denen dasselbe „Ding"

vor dem Bewusstsein erscheint, durchaus wechselnde, ja unendlich mannichfache sind. Indem ich die Frucht sehe, nicht aber taste oder schmecke, habe ich eine andere sinnliche Complexion Desselbigen, als wenn letztere Empfindungen noch hinzukommen; dort und hier bietet es also mir andere und wieder andere Einheiten dar, und dennoch ist stets dieselbe Vorstellbarkeit sinnlicher Eigenschaften in ihm vorhanden: ich weiss oder kann erfahren, wie seine fühlbare Oberfläche und sein Geschmack ist; ja der Naturforscher durch mikroskopische Untersuchung, der Chemiker durch Experiment wird neue, gewöhnlich nicht vorgestellte Eigenschaften, also auch neue Complexionen an ihm entdecken, und so fortgesetzte Beobachtung in's Unbedingte. Ein jedes „Sinnending" ist daher vielmehr unendliche Vorstellbarkeit, während die bestimmte Complexion (Einheit), in der es gerade von mir gewusst wird, nur meine zufällige Auffassung desselben ist. Indem nun diese Complexionen derselbigen Einheit dem Bewusstsein immer neu und immer anders gegeben werden, ist diese innere Einheit, oder vielmehr ihr Grund schlechthin unabhängig vom Bewusstsein vorauszusetzen. So müssen wir scheiden die formale, subjektive Einheit des Bewusstseins (wodurch ich in der Vorstellung dieses Körpers die Empfindungen dieser Farbe, dieses Geruchs und Geschmacks unmittelbar vereinige) von der innern, objektiven, die denselben dem Bewusstsein als eine solche Vorstellbarkeit darbietet. Berkeley scheint beide hier verwechselt zu haben, und der subjektive Idealismus beruht bloss auf dieser Verwechslung. Und so hätte jener von seinem Standpunkte aus vorerst hier nur schliessen können, dass ein Unbekanntes, aber wahrhaft Objektives, dem Vorgestellten zu Grunde liege, welches nur im Vorstellen mit diesen sinnlichen Bestimmungen erscheint, dessen Wesen jedoch, als das schlechthin Vorstellbare, in das vorstellende Subjekt Eingehende, an sich nicht ihm entgegengesetzt, „materieller" Natur sein kann. — Desto entschiedener hat aber Berkeley von der andern

Seite jener verworrenen Lehre von den Abbildern, welche die Aussendinge den Sinnen und dadurch der Seele von sich einprägen, ein Ende gemacht; und diess ist als der nächste Gewinn seiner idealistischen Beweise anzusehen. — Jene Lehre aber, die die Sinnenvorstellung ohne Weiteres für die Sache selbst nimmt, und deren beständiges Urtheil lautet: diess ist, weil und wie ich's empfinde: — jene Lehre ist nicht eigentlich Realismus oder philosophischer Empirismus zu nennen; denn Philosophisches ist Nichts an ihm. Vielmehr ist Sensualismus für sie die einzig richtige Bezeichnung: sie hält sich auf dem niedersten Standpunkte des unmittelbaren Bewusstseins; sie ist Ausdruck des Gegebenen, über das philosophirt werden soll, so lange es nicht über seine Unmittelbarkeit, als das zu erklärende Problem, zu dem Denken ihres Grundes sich erhoben hat. Realismus dagegen ist Element jeder wahrhaft spekulativen Philosophie, und dem Idealismus gar nicht entgegenzusetzen, wie z. B. der Leibnitz'sche Idealismus eben so unmittelbar realistisch ist; und auch in der Berkeley'schen Theorie wird ihr realistisches Element von uns noch nachgewiesen werden. — Was aber ferner jene Lehre von den Impressionen anbetrifft, so widerspricht es jeder gesunden Naturansicht, auch nur ein Lebendiges in irgend einer Veränderung, die mit ihm vorgeht, als bloss leidend zu setzen, wie sogar hier den Geist, der Impressionen empfangen soll. Schon nach diesen allgemeinsten Begriffen muss daher die Sinnenvorstellung angesehen werden als das Produkt aus der Wirkung des Aussendings und der Gegenwirkung des Sinnes, wodurch dieselbe, auch nach dem Ausspruche der formalsten Reflexion, nicht mehr als nacktes Abbild des wirkenden Aussendinges angesehen werden kann; was bereits die älteste Philosophie in ihrem naiven Lakonismus durch den Spruch bezeichnete: der Honig sei eben so bitter als süss, d. h. beide Vorstellungen seien in Bezug auf sein Ansich gleich unbezeichnend: kein Ansich könne überhaupt in den blossen Sinnenempfindungen ausgedrückt sein.

Doch, indem wir erläutern und berichtigen, sei gleich hier in Erinnerung gebracht, dass mit Vorstehendem das Charakteristische von Berkeley's Idealismus noch nicht erschöpfend dargestellt sei, dass vielmehr, was wir so eben gegen ihn zu erinnern schienen, in Wahrheit für ihn geschehen sei; denn was er im ersten Einschritt übereilend sich verbaute, hat er auf einem andern Wege wieder in den Umkreis seiner Untersuchung zu ziehen gewusst. — Ist nämlich die gewöhnliche Vorstellung von Abbildern der Aussendinge in der Seele für immer abgewiesen: so bleibt doch die andere Frage übrig, was denn das Bewusstsein zu jener Vorstellung einer Aussenwelt überhaupt nöthigt, ja was dieselbe auch abgewiesen und durch Philosophie widerlegt, doch immer wie unwillkührlich uns aufdrängt?

Der Geist ist in seinem äussern Vorstellen zugleich seines Gebundenseins, seines Leidens dabei sich bewusst: von allen Seiten dringt eine Fluth mannichfacher Sensationen auf ihn ein, deren Kraft und Eindringlichkeit er sich nicht entziehen kann, — werde sie nun als eine Summe von Vorstellungen oder eine Vielheit von Dingen gefasst, — die ihn seinem reinen Insichsein zu entziehen und über ihre Mannichfaltigkeit hinweg zu zerstreuen sucht. Zugleich entwickelt sich aber an diesem Kampfe gegen die Aussenwelt der Geist zu sich selbst; an der Gegenwirkung findet er sein Inneres, und steht nun als Einer und in sich Bewusster (als Ich) jener Aeusserlichkeit abgeschlossen gegenüber; so dass die ganze Entwicklung des Bewusstseins in der That auf jenem ursprünglichen Zwiespalte von Aussen und Innen, von Bewusstsein der Gebundenheit und der Freiheit beruht. — Und so bildet eben diess den Gegensatz zwischen den äussern und innern Vorstellungen: jene sind schlechthin vom Bewusstsein der Gebundenheit begleitet, sind stärker, lebhafter, bestimmter: in diesen schaut der Geist sich dagegen als frei bildender an, und sie sind von minderer Intensität und Bestimmtheit (§. 29. S. 96.). — Daher kehrt denn von Neuem die Frage zurück, welches der Grund dieser

Gebundenheit des Bewusstseins im sinnlichen Vorstellen sei: dass diese Vorstellungen Impressionen der Aussendinge seien, ist schon Erklärung, nicht mehr Thatsache, und ist von der philosophischen Prüfung als unstatthaft bereits abgewiesen worden.

Jener Grund müsste zuvörderst ausser dem Geiste gesucht werden, d. h. — um den Ausdruck der ganzen Schärfe des Begriffes zu nähern, — überhaupt ein von ihm Unabhängiges sein, da vielmehr der Geist selbst von ihm abhängig, bestimmbar gedacht werden muss. — Liesse sich hier nun der Gedanke des „Dinges" nicht wiederum einschieben, das, ausser dem Geiste und Einfluss auf denselben übend, zwar nicht eigentlich in ihm sich abbilde, wie es ist, dennoch die sinnliche Vorstellung verursache oder hervorbringe, die demnach immer ihren Zusammenhang mit dem Dinge, wie ihre innere Verwandtschaft mit ihm verrathen werde, woraus, wenn auch nicht durch die Sinne, doch durch den Verstand vielleicht dessen Wesen erkannt zu werden vermöchte? (§. 18. S. 88.) Der Verstand nämlich, könnte man meinen, habe nur abzuziehen, was an den sinnlichen Vorstellungen Subjektives wäre, um das reine Ding zuletzt übrig zu behalten; ein Geschäft der Trennung, das vollständig durchgesetzt, endlich auf den Kantischen Begriff des Dinges an sich geführt hat, das in dieser Lehre nur noch als leeres Substrat des Vorstellens, als Unerkanntes und Unerkennbares, zurückbleibt.

Aber was als Substrat einer Vorstellung gedacht wird, sagt Berkeley, kann selbst nicht in seinem Wesen schlechthin entgegengesetzt (heterogen) sein der Natur des Vorstellens, wie nach jenem Begriffe das Ding, oder gar die materiellen Substanzen allerdings zu denken wären. Wie durch Farben eben nur die Veränderungen des Lichts, durch Körpervorstellungen nur räumliche Verhältnisse überhaupt dargestellt zu werden vermögen, nicht aber Töne, oder rein geistige Beziehungen, eben so wenig kann die Vorstellung innerlich heterogen, unangemessen sein dem, was sie vorstellt, in welchem Falle es eben

nicht vorgestellt würde, vielmehr schlechthin unvorstellbar bliebe.

Sind wir also einen Grund, ein Substrat für die sinnlichen Vorstellungen anzunehmen genöthigt, so ist diess selbst vorstellender, geistiger Natur; und wenn wir gleich von hier aus mit einigen Schritten in den charakteristischen Mittelpunkt jener Lehre hineinschreiten wollen, so liegt die Konsequenz nahe, dass Geister eben die einzig für uns existirenden Substanzen, der Grund der sinnlichen Vorstellungen aber im absoluten Geiste — oder Gott — zu suchen sei. (S. 98. §. 33. 34.) — Was daran ausser der allgemeinen Konsequenz noch dunkel sein möchte, wird die weitere Entwicklung aufhellen.

Wenn wir daher auch mit der Gegenpartei hypothetisch eine Welt materieller Dinge ausser dem sinnlichen Vorstellen annehmen wollten; so wäre es für das Bewusstsein doch schlechthin unmöglich, über ihr Sein oder Nichtsein zu entscheiden; da sie, an sich dem Wesen des Geistes entgegengesetzt, in keinem Sinne für denselben vorhanden sein kann, also, ihre Existenz angenommen oder nicht, als das durchaus Beziehungslose zum Geiste, sein sinnliches Vorstellen weder erklären noch modificiren kann. Damit löst sich aber jene Annahme in eine leere Voraussetzung auf, weil der Grund zu einer solchen ganz verschwunden ist. Indem die materiellen Dinge für das Bewusstsein sind, hören sie eben damit auf, Materie, das dem Vorstellen Entgegengesetzte zu sein; sie sind Vorstellung. Sind sie aber nicht da für das Bewusstsein; so kann dasselbe von ihnen weder wissen noch reden; sie sind das reine Nichts für dasselbe. — Untersuchen wir jedoch jenen Begriff der Materie selbst tiefer, so findet sich, dass er nur das gemeinsame Substrat mannichfacher sinnlicher Qualitäten, der Ausdehnung, Solidität, Schwere u. dgl. sei — die, wenn wir sie abziehen von jenem Begriffe, durchaus Nichts an ihm übrig lassen, als den leeren Gedanken eines Trägers aller jener Qualitäten,

dessen Sein für sich und vor seinen Bestimmungen vollends gar keinen Sinn haben würde. Da nun jene sinnlichen Qualitäten bereits als blosse Vorstellungen aufgewiesen sind, so zeigt sich die der „Materie" selbst auch nur als durch und durch Vorstellung! — Die Sache ist hier auf ihre höchste Spitze gestellt: die Annahme einer materiellen Welt hebt sich selbst auf: indem sie angenommen (gewusst) wird, kann sie eben nichts Materielles sein. Umgekehrt ist also das wahrhaft Substantielle ausser dem (menschlichen) Geiste selbst nicht-sinnlicher (geistiger) Natur. (Berkeley ist reich an Expositionen, um diesen Hauptpunkt seiner Lehre von allen Seiten ins Licht zu setzen; vergl. §. 11. S. 82., §. 20. 25. 26. S. 94., §. 34. 35. S. 100 ff., §. 56. S. 118. u. s. w.)

Es bleibt daher nur der Gedanke geistiger Substanzen übrig. Das eigentlich Wirkliche, Bestehende ist schlechthin nur als von geistiger Natur zu denken: energisches Dasein, Kraft, Leben ist gleichbedeutend mit Geist; Geist aber ist ein einfaches, untheilbares, absolut thätiges Wesen; sofern es Ideen wahrnimmt, heisst es Verstand (eine besondere „Sinnlichkeit" ausser dem Verstande anzunehmen, verbietet die Konsequenz der Lehre); sofern es Ideen producirt, oder in Bezug auf sie wirkt, heisst es Wille. In beiderlei Rücksicht ist es aber thätig, und Ideen oder Vorstellungen sind eben, wie sich versteht, die Erzeugnisse dieser Thätigkeit: der Geist ist nur als schlechthin vorstellend zu denken.

Aber da, was überhaupt zum Bewusstsein kommen kann, Ideen, d. h. nur Produkte dieser vorstellenden Kraft, ein Passives und Unthätiges sind; so können diese das absolut thätige Wesen ihres Principes, des Geistes, auf eine entsprechende Weise nicht darstellen: den Geist, als das absolut Thätige, an sich zu erkennen ist eben desshalb unmöglich, weil das Element der Vorstellung, als das absolut Producirte und Unthätige, jenem nicht gewachsen ist. Die Natur des Geistes, wie der Begriff der Kraft, also überhaupt das innerlich Substantielle

des Daseins kann nur an seinen Wirkungen, d. h. inadäquat, erkannt werden.

Und man frage sich nur, ob man sich eine vollkommene Idee bilden könne von Kraft, oder von Substanz, oder von Geist an sich; immer wird man jene nur als wirkende, als in ihren Eigenschaften sich darstellende, diesen als vorstellenden, also in ihre Produkte ergossen, nicht in ihrem Sein an sich zu begreifen vermögen. (§. 25—28. S. 97 ff.). So ist eben darum auch der Begriff des Seins (vgl. §. 17. S. 86.) der unverständlichste von allen, weil er als das Allerunbestimmteste einer bestimmten Vorstellung am Meisten sich entzieht.

Durch diese erläuternde Zwischenbetrachtungen hat sich die oben angeregte Frage nach dem Grunde des sinnlichen Vorstellens von selbst gelöst. — Nur geistige Substanzen existiren; soll also die Rede sein von dem Grunde eines in ihnen gewirkten Vorstellens, oder allgemeiner, einer von Aussen stammenden Veränderung in einem Geiste; so kann nur ein anderer Geist dieser Grund sein.

Die sinnlichen Vorstellungen sind aber unendlich stärker, lebhafter, bestimmter, als die freientworfenen der Seele: sie befolgen ferner eine feste, unverbrüchliche Ordnung und Regelmässigkeit; eine Unendlichkeit von innerm Zusammenhange, von Harmonie und Schönheit offenbart sich uns in der Sinnenwelt. Wir reden sogar von Gesetzen der Natur; so fest rechnen wir auf den regelmässigen Verlauf, auf die Verbindung und Folge in den Erscheinungen. Es kann also nur ein unendlich übermächtiger Geist sein, der in uns der Grund jener Vorstellungen wird: daher die Kraft und Intensität, mit der sie unsern Geist übermannen, daher ihre Unendlichkeit, die sie unfasslich macht für unser beschränktes Vorstellen. Ebenso verkündet die Schönheit und Harmonie derselben die Weisheit des Geistes, welches der Urheber jener Vorstellungen ist.

Mit Einem Worte, — der allmächtige, absolute Geist oder Gott ist es, dessen Ideen wir in den

sinnlichen Vorstellungen anschauen, und der in ihrer Unendlichkeit seine Allmacht, in ihrer Ordnung seine Weisheit offenbart. — Durch Gott schauen wir die Sinnenwelt, die aber selbst nichts Anderes ist, als die von uns vorgestellten göttlichen Ideen. Statt nun, wo wir Ordnung, Weisheit, Harmonie in den Dingen sehen, darin das unmittelbare Gepräge des höchsten Geistes selbst zu finden, so legen wir diese Eigenschaften irrthümlich in die angeschauten Vorstellungen oder die „Dinge", und machen die Eine zur Ursache der andern; ohngeachtet Nichts unverständlicher und sinnloser ist, als diese Behauptung. (§. 29. S. 96., §. 33. S. 98.)

Um diess ganz zu verstehen, möge man sich der allgemeinen Konsequenz dieser Lehre erinnern: Nur geistige Substanzen sind, ihr eigentliches Ansich ist aber unvorstellbar; erst in ihren Produkten, den Ideen, Vorstellungen, existiren sie für ein anderes Bewusstsein. So sind die Aussendinge auch nur Ideen, aber solche, die an ihrer Kraft und Intensität, durch Ordnung und Zusammenhang, welche sie zur Welt machen, das Gepräge tragen, nur des höchsten, absoluten Geistes Ideen zu sein, die also das Dasein eines solchen unmittelbar uns bewähren. Gott also selbst, seine Ideen, und dadurch sich unserm Geiste offenbarend in dem, was wir sinnliches Vorstellen nennen, gewährt uns das Schauspiel der unendlichen Sinnenwelt. Sie ist nur in und für den Geist, weil sie nichts Anderes ist, denn Vorstellung, und es ein Widerspruch wäre, diese auch an sich, als ein nicht Vorstellbares, existiren zu lassen. Aber diess entzieht ihr nicht die empirische Realität; vielmehr bleibt der unüberwindliche Gegensatz, den das unmittelbare Bewusstsein zwischen der Objektivität der Aussenwelt und der Subjektivität seiner eigenen innern Vorstellungen behauptet, auch hier in gleicher Gültigkeit bestehen: den freierzeugten Ideen kann keine Realität beigelegt werden, denn sie sind nicht objektive, unwillkührlich dem Bewusstsein sich aufdrängende; diese letztern Ideen tragen als solche dagegen das unmittelbare Gepräge der

Realität an sich, weil nicht unser Geist, sondern nur ein schlechthin allmächtiger der Urheber derselben sein kann. (§. 35 ff. S. 100.). — So ist, da geistige Substanzen nur durch ihre Ideen erkannt werden können, der absolute Geist oder Gott eigentlich der einzige unmittelbare Gegenstand unsers Bewusstseins; denn erst durch die Vorstellungen, die wir Natur nennen, hindurch, und vermittelt von ihnen, gelangen wir zum Bewusstsein der andern Geister: die Natur ist die alleinige Sphäre und Vermittlerinn alles unseres weiteren Wissens und Erfahrens.

Durch Gott allein schauen wir Alles, und ihn selber, inwiefern überhaupt ein Geist anschaubar ist, nämlich nur in seinen Werken, den Ideen. Desshalb muss das Dasein Gottes für uns weit grössere Evidenz haben, als das Dasein der andern, geschaffenen Geister, weil die Wirkungen der Natur unendlich zahlreicher, mächtiger und eindringlicher sind, als die Wirkungen, welche wir menschlichen Kräften zuschreiben, deren Erkenntniss zudem noch für uns eine nur vermittelte ist, durch die allgemeine Erkenntniss der Natur. Auf Gott beruht daher allein die Verbindung unter den geschaffenen Geistern und ihre Kunde von einander. Natur ist nämlich selbst kein besonderes Princip ausser Gott, noch Etwas, das ohne ihn auch nur einen Augenblick zu existiren vermöchte; und was wir Naturgesetze nennen, ist nur die ewige und allgemeine Wirkungsweise, wie Gott jene natürlichen Ideen hervorbringt und unter sich in Harmonie erhält. Wollte man aber in der allmählichen, stufenweisen Entwicklung der Naturdinge, in dem scheinbar Unvollkommenen und unsern Zwecken und Vorstellungen Widerstreitenden, was die Natur darbietet, einen Grund dagegen sehen, dass sie unmittelbar von Gott hervorgebracht und im Dasein erhalten werde: so ist vielmehr daran zu erinnern, dass dies der eindringlichste Beweis für die Weisheit und Güte ihres Urhebers sei, indem er nach den einfachsten und allgemeinsten Gesetzen wirkt, und eine ewige, gleichbleibende Norm an Allem durchführt. Und so schliesst Berkeley seine

Abhandlung mit dem allgemeinen Entwurfe einer Theodicäe, wo er den Begriff einzelner, vom Standpunkte des Menschen aus gefasster Nützlichkeiten oder Uebel in der Natur ausdrücklich verwirft, und die Idee der innern Harmonie und Schönheit bei Hervorbringung der natürlichen Gedankenwelt als das wahre, eines allmächtigen Geistes allein würdige Ziel der Schöpfung hervorhebt. So leuchtet schon die Idee des immanenten, allgegenwärtig in der Natur der Dinge sich realisirenden Zweckes, an welchen späterhin von Kant aus der Umschwung der gesammten neuern Philosophie sich knüpfte, aus jenen Andeutungen hervor; — wohl der tiefste spekulative Anklang, zu welchem es überhaupt die englische Philosophie bis in die neuere Zeit hin gebracht haben möchte. Denn ihre mannichfachen, auch jetzo mit Eifer fortgesetzten Bemühungen in der „natürlichen Theologie", vom Standpunkte der „Wunder der Natur" und der Zweckmässigkeit der organischen Wesen, reinigen sich eben nicht von den Nebengedanken des Nützlichen und endlich menschlicher Zwecke zum philosophischen Begriffe innerer Zweckerfülltheit und Vollkommenheit. — Wie wir in Berkeley daher noch immer den Höhenpunkt englischer Spekulation erkennen müssen; so hat auch er in den ihm eigenthümlichen Ideen einen sehr nahe verwandten Vorgänger, mit welchem selbst eine persönliche Beziehung von seiner Seite erweislich ist, in Nicolaus Malebranche, dessen Princip sich indess an eine andere Reihe philosophischer Entwicklungen anknüpft, welche erst später (im dritten Buche) in ihrem Zusammenhange betrachtet werden können.

Indem Berkeley's Ansicht auf diese Weise in dem Versuche eines durch Idealismus begründeten Beweises für das Dasein Gottes endet; ist die Gedankenwendung unstreitig die interessanteste daran, dass, indem die natürlichen Dinge für den Geist vorhanden, ihm erkennbar sind,

daraus geschlossen wird, wie sie selbst Eines Wesens mit ihm, Vorstellung sein müssen. Besteht nun demungeachtet Berkeley darauf, dass die Natur nicht bloss subjektive Vorstellung unseres Geistes sei, dass sie Realität habe, nur nicht als eine Welt materieller Dinge, sondern als Gedankenwelt eines allmächtigen, durch seinen Willen sie im Dasein erhaltenden Geistes; so liegt die Konsequenz nahe, überhaupt nun zu sagen, dass alles Wirkliche nur Gedanke Gottes, in diesem Denken aber Geschaffenes sei; die endlichen Geister ebenso die gedachten, wie die sich selbst denkenden, die natürlich-bewusstlosen Dinge die von dem ewigen, wie den endlichen Geistern gedachten (vorstellbaren) Gedanken. Hätte Berkeley, was für ihn eigentlich blosse Hypothese zur Erklärung der sinnlichen Vorstellungen geblieben ist, zum Princip der ganzen Philosophie gemacht, hätte er vor Allem das allgemein metaphysische Problem von hier aus zu lösen gesucht, wie Gott sich hiernach zur Welt verhalte: so wäre selbst für jene isolirt stehende Hypothese die weitere Begründung gefunden worden. Die endlichen Geister schauen in der Natur nur die göttliche Gedankenwelt. Aber woher sind die endlichen Geister selbst, und welch' ein unmittelbares Verhältniss ist ihnen zum absoluten Geiste? Diese Frage hat sich Berkeley, so viel wir wissen, philosophisch nie aufgeworfen. Sie sind nach ihm endliche Substanzen; jener die ewige Substanz: ist diese aber Urheberinn von Allem durch schöpferisches Vorstellen (eben der Kern von Berkeley's Lehre), ist die Natur Werk dieses Vorstellens; so können die endlichen Geister (Substanzen) eben auch nur ihre Ideen sein, durch sie und in ihr existiren. Dann sind die göttlichen Ideen selbst realer Natur, substantiell und auch mit Vorstellungskraft versehen, indem sie als endliche Geister wiederum Ideen zu zeugen vermögen: und auch die äussere Natur, nachdem diese Realität den göttlichen Ideen überhaupt vindicirt worden, kann nicht mehr ein bloss Vorgestelltes sein. Alles ist Gedanke, aber rea-

ler, lebenskräftiger, mit selbstständigem Dasein ausgestatteter Gedanke Gottes; und so hätten sich Idealismus und Realismus vereinigt, und dieser jenen durchdrungen. — So wenig nun auch für die Anforderung der Wissenschaft ein so allgemeiner Entwurf einer Ansicht genügen kann; so zeigt sich doch, wie durch wenige Schritte einer nahe liegenden Konsequenz Berkeley's Lehre selbst zu einer ganz andern, wenigstens der Anlage nach umfassendern werden musste, sodann wie eben da, wo er stehen blieb, die wahre tiefer gehende Untersuchung erst hätte beginnen sollen. Und Berührungspunkte zu dieser Erweiterung von der metaphysischen Seite her hätten Manche seiner Vorgänger und Zeitgenossen ihm darbieten können, wobei wir von den ältern vornehmlich an Platon und Plotinos erinnern, deren weltschöpferische göttliche Ideen, und von den neuern an Leibnitz, dessen Gott, als die Urmonade, nur diess ideal-realistische Princip bezeichnen sollte, während freilich erst die neuern Systeme jenen Begriff zum Principe der ganzen Philosophie gemacht haben. So ist Berkeley's Lehre eine von denen, deren Räthselhaftes und Paradoxes selbst erst in einer umfassendern Vernunftansicht gelöst wird, die ihr Verständniss erst in ihrer eignen Zukunft finden können; und jedenfalls bleibt Berkeley der spekulativste Kopf, den unter den eigentlichen Philosophen England bis jetzt hervorgebracht hat.

Aber das Isolirte und Hypothetische jenes Princips, wie es zunächst hervortrat, drängte von selbst zur skeptischen Wendung hin. Berkeley stellte den direkten Gegensatz von Locke dar, die sinnliche Realität vernichtend, welche diesem die einzig gewisse und ursprüngliche war. Hume, dem wir die Hervorhebung des skeptischen Moments verdanken, glaubte daher, in Berkeley einen indirekten Vorgänger und Beförderer seiner Skepsis zu sehen, indem er sein eigenes Verhältniss zu ihm folgendermaassen bezeichnete: Der Idealismus könne nicht widerlegt werden, eben so wenig jedoch befriedigende Ueberzeugung gewähren; indem er mit dem unvertilgbaren Bedürfnisse einer

Realität ausser dem Bewusstsein — (also der innern Natur des Wissens selber) — im Widerspruch stehe. So entwickle und befördere er von selbst das Bewusstsein eines unauflöslichen Zwiespaltes im Innern des Menschen, einer absoluten Unentschiedenheit über die Wahrheit, — welches durchgeführt eben die skeptische, im Gleichgewichte der Gründe und Gegengründe schwebende, somit über Nichts entscheidende Denkart hervorbringe. *) — Abgesehen davon, dass Hume in dieser Ansicht von Berkeley's Idealismus mehr die negative Seite desselben, inwiefern er bloss widerlegend gegen Locke gerichtet ist, als seine positive hervorhebt; so hat er doch darin den Charakter des Idealismus, so lange er der bloss subjektive bleibt, richtig bezeichnet, als dieser allerdings die unmittelbare Realität des sinnlichen Vorstellens aufhebt, also in dieser Beziehung zunächst nur ein negatives Resultat darbietet.

*) Vgl. Hume Philos. Essays concerning human understanding, Essay XII. S. 224. Not. (ed. London 1753. Vol. II.)

III. David Hume.

Auch Hume geht, wie seine beiden Vorgänger von dem unmittelbar Gegebenen des Bewusstseins aus. *) Alle Vorstellungen sind entweder unmittelbar gegebene (*impressions*), oder freierzeugte Gedanken, (*thoughts*). Jene sind lebhaft, eindringlich, unwiderstehlich für das Bewusstsein; es fühlt sich bei ihnen hingegeben und innerlich bestimmt von einer ihm fremden Gewalt: diese, minder lebhaft, lassen zugleich im gesunden Zustande des Geistes sich frei hervorrufen oder vertilgen; sie sind Erzeugnisse des Geistes, und als solche vom absoluten Bewusstsein dieser Freiheit begleitet. So sind diese nicht das Unmittelbare, die Gegebenheit des Geistes, sondern erst das Secundäre, Hervorgebrachte, welches daher auf die Impressionen, als auf das eigentliche Element aller Vorstellungen uns zurückweist. Und so gross auch der Umfang

*) Die Quelle, aus der wir schöpfen, — die inquiry concerning human understanding (zuerst London 1748.) — ist allgemein bekannt, und durch Tennemann's Uebersetzung (Jena 1793. 8.) Jedermann zugänglich. Doch ist Hume's ältere Schrift: treatise of human nature, in 3 Bänden (zuerst Lond. 1739. 40.) übersetzt von Jacob, Halle 1790. 1791. 8.), eigentlich das Hauptwerk, von welchem die inquiry nur der stellenweise umgearbeitete Auszug des ersten Theiles ist, überall damit zu verbinden.

und der Reichthum der freischaffenden Einbildungskraft und des Verstandes uns erscheinen möge; immer bleiben sie auf den Stoff eingeschränkt, der ihnen in den unmittelbaren Sensationen gegeben ist, und „angeborne Ideen" (*thoughts*) in diesem Sinne anzunehmen, wäre ein Widerspruch mit sich selbst: sie sind nur entstanden aus der Trennung und Verbindung der gegebenen Impressionen zu neuen Vorstellungen, welches Trennen und Verbinden das einzige Geschäft des Verstandes ist, der daher in keiner Beziehung über jenen Bereich des Gegebenen erkennend hinauszugelangen vermag. Alle Ideen sind daher selbst nur Abbilder der Impressionen.

Hiermit ist nun ein Grundsatz aufgestellt, der nicht nur an sich selbst evident erscheint, sondern welcher, wenn er auch bei philosophischen Fragen angewendet würde, sofort allen Streitigkeiten auf diesem Gebiete ein Ende machen müsste. Alle Ideen, insbesondere die abstrakten, sind ihrer Natur nach dunkel und wenig lebhaft; der Geist vermag sie kaum nur festzuhalten, Verwirrung und Verwechselung derselben mit andern ähnlichen Begriffen ist daher unvermeidlich. Brauchen wir nun wiederholt einen philosophischen Ausdruck, so sind wir nur allzugeneigt zu glauben, dass er eine bestimmte ihm entsprechende Idee habe. Alle Impressionen dagegen, d. h. alle sinnlichen Empfindungen, seien sie äusserliche oder innerliche, sind stark und eindringlich, und von scharf bestimmter Specifikation, so dass Irrthum und Verwechselung hier schwer möglich wird. Wenn wir also vermuthen dürfen, dass ein philosophischer Ausdruck ohne eine ihm entsprechende Idee gebraucht werde (wie nur zu oft geschieht); so haben wir nur zu forschen: von welcher Impression diese vorgegebene Idee abgeleitet sei? Findet sich keine, so ist jener Verdacht bestätigt. Und wenn wir alle Ideen in ein so helles Licht setzen, so können wir hoffen, alle Streitigkeiten über ihre Natur und ihre Realität beizulegen. *)

*) Essays concerning human underst., Essay II. sub

Ist nun dennoch von wissenschaftlichem Erkennen und namentlich von Philosophie die Rede; so kann diese nur bestehen in einer eigenthümlichen Verknüpfung gegebener Vorstellungen zu neuen Ideen: betrifft nun die Untersuchung Thatsachen, deren Sein oder Nichtsein — also unabhängig von aller Erfahrung — hier erkannt werden soll; so bedarf es vor Allem eines untrüglichen Principes, nach welchem das Erkennen mit sicherm Schritte auch über das unmittelbar Gegebene sich erheben könne. — Wir kennen in dieser Beziehung nur das Princip von Ursache und Wirkung, wodurch überhaupt eine Reihe von Wirklichkeiten soll verbunden werden können, die nicht alle gegeben sind: man kann, wie man sich ausdrückt, in jedem Falle von der Ursache auf ihre Wirkung vorwärts — so wie von der Wirkung auf ihre Ursache zurück — schliessen.

Doch diese Ausdrücke — fragt Hume — was bedeuten sie eigentlich? — Ist es lediglich der Begriff des Einen, der uns unmittelbar auch zu dem des Andern bringt? Liegt also eine nothwendige, innere Verknüpfung zwischen dem, was wir in einem gegebenen Falle die Ursache, und was wir die Wirkung nennen? — Nein; vielmehr findet offenbar nicht der geringste innere Zusammenhang zwischen beiden als Begriffen Statt, und die schärfste

fin. S. 28. In dem grösseren Werke über die menschliche Natur verfolgt Hume von hier aus diesen Grundsatz sogleich weiter, um den empirischen Ursprung des Gedächtnisses, der Einbildungskraft, Ideenassociation u. s. w aus den Impressionen nachzuweisen. Von spekulativem Interesse wäre es, zu bemerken, dass er in dieser frühern Schrift das skeptische Räsonnement, welches sich in den Essays gegen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Begriffs von Ursache und Wirkung wendet, auch auf den Begriff der Substanz ausdehnt, und diesem alle objektive Realität abspricht, weil keine Impressionen nachgewiesen werden können, aus welchen er entstanden sein könnte. „Von der menschl. Natur, übersetzt von Jacob.“ Th. I. S. 48. u. f.

Analyse des Einen könnte uns nicht den Inhalt des andern auffinden lehren. Es scheint daher unmöglich, ohne vorausgegangene Erfahrung apriori bestimmen zu wollen, was der Erfolg einer bestimmten Ursache sein würde; und schon daraus ergiebt sich die Uumöglichkeit, die letzten Ursachen der Dinge zu erkennen, weil Nichts uns berechtigt, aus der Beschaffenheit dieser auf die Beschaffenheit ihrer verborgenen Gründe zurückzuschliessen.

Was verbindet doch also jene beiden Gegensätze auf eine scheinbar so nothwendige Art; ja woher stammt dieses ganze Begriffsverhältniss, das bei näherer Erwägung von so zweideutiger Abkunft erscheint?*)

Getreu seinem ganzen Principe kann Hume hier nur untersuchen, von welchen Impressionen jene Ideen abgezogen seien; finden sich keine, lässt überhaupt eine Idee sich nicht in der Wirklichkeit belegen, so ist sie nichtig und leer. — Wir nehmen wahr, dass eine gewisse Thatsache, ein Ereigniss das andere begleitet oder ihm nachfolgt; diese Wahrnehmung wiederholt sich und wird zur sicher wiederkehrenden Erfahrung; und so gewöhnen wir uns, jene einzelnen Thatsachen in Beziehung auf einander, ja in innerm gegenseitigem Zusammenhange aufzufassen, wovon an sich die Wahrnehmung Nichts darbietet, die bloss das Zugleich und die Aufeinanderfolge der Impressionen enthalten kann. So erwachsen endlich daraus die vermeintlichen Vernunftbegriffe von Ursache und Wirkung, um jenen angenommenen Zusammenhang zu bezeichnen; und es wird zum allgemeinen Grundsatz erhoben, dass, auch unabhängig von wirklicher Erfahrung, aus der Wahrnehmung des Einen Theils auf das Vorhandensein des andern geschlossen werden könne, demnach überhaupt ein Erkenntnissprincip über die unmittelbare Erfahrung hinaus erreicht zu sein scheine.

Abgerechnet jedoch, dass dasselbe sogar in gewöhnlicher Anwendung bei Gegenständen des wirklichen Lebens

*) Essay IV.

die gröbste Täuschung veranlasst, wo man sich des gewohnten Schlusses bedient: nach diesem, darum aus diesem (*post hoc, ergo propter hoc*), — dem wahren Verderben aller gründlichen Erfahrungsforschung; — so kann es noch weniger als allgemeingültiges, wissenschaftliche's Princip angesehen werden. Nur Folge einer unwillkührlichen Gewöhnung ist es, wenn wir von Ursache und Wirkung, Grund und Folge reden; aber eine solche, die in sich selbst als grundlos erscheint, indem wir unmittelbar überhaupt nur vom Zugleichsein oder dem Nacheinander des Einzelnen zu wissen vermögen, nimmermehr aber irgend einen innern Zusammenhang desselben zu erkennen im Stande sind. *)

Ist daher auch zuzugeben, dass in wirklicher Erfahrung mit höchster Wahrscheinlichkeit nach der Analogie früherer Erscheinungen auf die gleiche Wiederkehr derselben unter gleichen Umständen geschlossen werden könne; so ist diess weder überhaupt ein wissenschaftliches, gemeingültiges Erkennen, da das Gegentheil des Erwarteten nicht abgewiesen werden kann, und oft genug wirklich eintritt; noch wissen wir selbst, was der Begriff der innern Ursache und Wirkung hier eigentlich bedeute. Auch hier bleibt es für uns nur bei dem äusseren Schauspiele einer Bethätigung uns verborgener Kräfte, zu denen unser Bewusstsein in gar keiner unmittelbaren Beziehung steht. **)

Noch weniger aber kann jenes Princip für die Philosophie zu Schlüssen dienen, die über alle Erfahrung hinaus reichen sollen, indem hier alle Analogie, so wie jede Bedeutung und Anwendung desselben durchaus verschwindet. Woher nämlich ein Analogon aus wirklicher Erfahrung, das z. B. dem Schlusse von der Sinnenwelt auf einen höchsten Urheber derselben zu Grunde gelegt werden könnte? Wissen wir denn, was die Sinnenwelt eigent-

*) Essay V.

**) Essay VI.

lich sei, dass wir von ihr, als einer **Wirkung** irgend eines Andern, auf dessen Natur zurückschliessen zu können meinen?

Was heisst überhaupt „höchster Urheber?" Was ist eigentlich zu **denken** bei dieser Urheberschaft, bei diesem „Schaffen" der Sinnenwelt? — Hier wird es ganz augenfällig, dass wir, die Sphäre des Erkennbaren übersteigend, uns nur mit Worten zu thun machen, die schlechthin auf keine Impressionen zurückzuführen sind, mithin gar keine Bedeutung haben.

So ist **Hume** noch reich an exemplificirenden Auseinandersetzungen und Entwicklungen, um die Grundlosigkeit der gewöhnlichen dogmatischen Ansichten über Gottes Dasein, über Schöpfung der endlichen Dinge, über Freiheit und Nothwendigkeit u. s. w. darzuthun, die sich alle auf das vermeintliche Princip von Ursache und Wirkung stützen. Ueberhaupt ist diess der Mittelpunkt seiner Skepsis, und alles Uebrige ist nur die fernere Entwicklung jener Grundbehauptung. (Vgl. Essay XI. über die **Beweise für das Dasein Gottes**, und die ihm beigelegten **Dialogues concerning natural religion**.) — Wir lassen ihn daher hier gleich mit eigenen Worten am Schlusse seines Werks das Resultat seines Philosophirens aussprechen (Essay XII. S. 259.): „Gehen wir, von der Richtigkeit dieser Grundsätze überzeugt, unsere Büchersammlungen durch, welche Zerstörung müssten wir in ihnen anrichten! Wir nehmen z. B. einen Band theologischer Untersuchungen oder Schulmetaphysik in die Hand! Lasst uns fragen: enthält er **abstrakte Schlüsse** über die **Verhältnisse von Zahl und Grösse**? Nein! Enthält er **Erfahrungsschlüsse** über **wirkliche Dinge** oder **Thatsachen**? Nein! — Darum ins Feuer mit ihm; er kann nur Sophistereien oder Träume enthalten!" —

Auch in Betreff der theoretischen Denkweise, zu der seine Skepsis bilden soll, enthalten andere Stellen die deutlichsten Aussprüche. Bei unserer gänzlichen Unwissenheit über die innern Ursachen der Dinge kann jede

Hypothese darüber durch gleichgewichtige Gründe vertheidigt, wie bestritten werden; und so ist es Weisheit, aus diesem unfruchtbaren Kampfe in die neutrale Ruhe eines völligen Unentschiedenlassens sich zurückzuziehen. „Die Welt ist ein Räthsel, ein unauflösliches Geheimniss. Desswegen erscheint Zweifel, Suspension jeder Entscheidung als das einzige und wahre Ergebniss jeder gründlichen Untersuchung.“ (The natural history of Religion; Essays Vol. IV. S. 329.) Hier blickt schon Kants Lehre von dem Gleichgewicht der Antinomieen, als dem Ende aller theoretischen Bemühungen, hindurch. Aber ebenso, wie die Kantische Schule dieser Leere gegenüber den praktischen Vernunftglauben geltend machte; so flüchtet sich Hume's Skepsis zur Annahme eines Naturinstinktes im Erkennen, in Folge dessen durch einen bewusstlos bleibenden Mechanismus das Denken denselben Gang verfolgt, welcher dem von der Natur den äussern Gegenständen vorgeschriebenen Laufe entspricht, so dass wir uns diesem Glauben an Wahrheit und Realität nicht entschlagen können. Endlich wie sich die Berufung auf den Instinkt in den schottischen Philosophen von dem Skepticismus losriss, und als Philosophie des Gemeinsinnes jenem vorübergehend entgegentrat; so stellte der durchgreifendern Negation der Kantischen Vernunftkritik und des Fichteschen Idealismus, welchen beiden diese Wendung auch keinesweges fremd war, sich in Jacobi die Unmittelbarkeit jenes Vernunftglaubens für sich selbst in ganzer Kraft gegenüber; — die unausbleiblichen und unwillkührlichen Selbstheilungen der Spekulation, bis der Standpunkt in ihr erreicht ist, wo durch die Philosophie selber die Ursprünglichkeit des Bewusstseins über sich aufgeklärt und mit sich versöhnt wird.

Lehrreich ist jedoch besonders noch die Weise, wie Hume die mit dem Principe von Ursache und Wirkung zusammenhangenden Begriffe prüft und skeptisch zerstört. — Der vermittelnde Begriff beider ist der allgemeinste der Kraft, des Vermögens: diesem Dinge, sagt man, wohnt

die Kraft, das Vermögen bei dazu und dazu, und desshalb wird es die Ursache einer Reihe von Wirkungen. Aber auch hier erneuert sich die Frage, aus welchen Impressionen uns die Erkenntniss dieses Begriffes komme? — Aus äusserer Impression nicht, indem diese überall nur Veränderung und Wechsel darstellt, jener Begriff aber eben anerkanntermaassen den innern Grund aller Veränderung enthalten soll. Aus der Reflexion auf unsern innern Zustand eben so wenig; denn wiewohl wir unmittelbar unseres Wollens und unserer Herrschaft über den Körper uns bewusst sind, so ist doch das Bewusstsein dieses Wollens und dieser Herrschaft noch nicht zugleich die Erkenntniss der innern Kraft, wodurch der Wille wirkt, also eben des gesuchten Begriffes: vielmehr ist auch hier das Bewusstsein ein blosses Zusehen von äussern wie innern Veränderungen, ohne zu erkennen, was sich, und wie es sich verändere; und es ist gleich unbegreiflich, wie durch den Stoss eine Bewegung, als wie durch den Willen der Seele eine Bewegung hervorgebracht werde: *) — Ursache, Wirkung und Kraft sind daher eigentlich nur Vorstellungen ohne Sinn und Bedeutung, — Worte, um uns unsere Unwissenheit aller innern Gründe zu verbergen; und nur durch Selbsttäuschung können wir uns überreden, Etwas über das Innere der Dinge dadurch erkannt zu haben.

Von ganz anderer Bedeutung ist die Frage, wie jene Vorstellungen überhaupt in unserm Bewusstsein entstanden sind, indem sie doch thatsächlicher Weise überall Geltung finden. Wir nehmen überhaupt nur eine Folge von Begebenheiten wahr; zeigt sich nun eine beständige und gleichmässige Wiederholung derselben Folge und Verbindung von Thatsachen, so fangen wir an, durch den angewöhnten Uebergang (*customary transition*) unserer Einbildungskraft, bei Erscheinung der einen, auch den Eintritt der andern zu erwarten; und in der Regel trügen wir

*) Essay VII. S 118

uns nicht in dieser Erwartung. Solchergestalt gewöhnen wir uns, die eine Thatsache die Ursache, die andere die Wirkung zu nennen, in der einen eine Kraft für die andere anzunehmen, und so eine nothwendige Verknüpfung zwischen beiden zu setzen. Und diess ist die Impression, welcher unser Bewusstsein die Entstehung jener Vorstellungen verdankt: nicht einzelne Beispiele einer einzelnen Verknüpfung, sondern die Gewohnheit wiederkehrender Verknüpfungen bringt sie unwillkührlich in uns hervor. *)

In dem gesammten bisherigen skeptischen Räsonnement, dessen Hauptmoment wir hiermit erreicht haben, ist es charakteristisch, dass ganz nur bei der Oberfläche der Begriffe in ihrer empirischen Gegebenheit stehen geblieben wird; dass der Grund, sie zu verwerfen, nicht aus ihrer innern Beschaffenheit nachgewiesen werden soll, wo es dann sich zeigen würde, dass jeder dieser Begriffe, für sich gefasst, nicht nur unverständlich, sondern schlechthin widersprechend und sich selbst aufhebend erscheint. Es wird dem A die Kraft, das Vermögen beigelegt, ein ihm Anderes, B, aus sich entstehen zu lassen; — es ist Ursache desselben. In diesem Verhältnisse ist B entweder schon als in A enthalten zu denken, da diess die Kraft dazu haben soll, indem jenes als nothwendige Folge desselben angesehen wird: was bedeutet dann aber noch das Hervorbringen desselben durch A, überhaupt die besondere Existenz von B ausser A? Die Wirkung ist vielmehr unmittelbar mit und in ihrer Ursache. Es ist schlechthin widersprechend in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung ein Entstehen des B aus A, eine getrennte Existenz des Einen und Andern zu denken. Beide Gegensätze fallen, als wirklich gedacht, vielmehr zusammen. Oder B ist nicht schon in A enthalten, vielmehr ist es, wiewohl Folge von A, doch ein ganz neuer, an sich mit A gar nicht zu verknüpfender Begriff, — ein Verhältniss, wie es sich in den empirischen

*) Essay VII. S. 122. 126.

Fällen, welche Hume beispielsweise anführt, ausdrücklich findet; so ist es vollends ein Widerspruch, zu denken, dass durch ein Entgegengesetztes, innerlich in gar keiner Beziehung zum Andern Stehendes, sein Entgegengesetztes hervorgebracht werden könne, von der geschwungenen Saite der Ton (S. 124.), von dem Stosse eines Körpers auf den andern dessen Bewegung (S. 120.).

Und so fallen beide Begriffe hier vielmehr auseinander; jenes kann nicht unmittelbar die Ursache von diesem sein: beide entgegengesetzte Annahmen führen zuletzt gleicherweise auf Widerspruch, und es wäre von dieser Seite der Beweis geführt, den die gegenwärtige Philosophie bekanntlich an allen Kategorieen durchsetzt, dass jeder dieser Begriffe für sich widersprechend, von selbst in seine Gegenhälfte übergeht. An die Stelle der räsonnirenden, die reinen Begriffe wie ein fertig Gegebenes in sich aufnehmenden und stehen lassenden Skepsis wäre die innerlich zerlegende, ihre widersprechende Beschaffenheit untersuchende getreten. Aber es ist merkwürdig, dass die Analyse der Begriffe, oder, wie wir jetzt mit Fug es nennen, ihre dialektische Behandlung, welche die griechische Philosophie seit den Eleaten kannte und bei Platon in ihrer Vollendung sah, wie sie bis auf die Neuplatoniker herab dem Alterthume nie völlig abhanden gekommen ist, nicht bloss bei Locke und Hume, sondern in der ganzen vorkantischen Epoche bis auf die letzte Erinnerung vertilgt erscheint. Erst in Kant brachen die Spuren derselben wieder hervor; sein Beweis für die Idealität von Raum und Zeit beruht durchaus auf innerlicher, die eigene Natur jener Anschauungen entwickelnder Analyse, und die Behandlung der Antinomieen ist ebenso dialektisch, als wahrhaft skeptisch. Fichte's Wissenschaftslehre besteht ganz nur in einer analytisch-dialektischen Fortschreitung durch sich ergänzende Gegensätze; er ist als der Wiedererwecker der philosophischen Methode bezeichnet worden, die in Hegel ihr Bewusstsein und systematische Ausbreitung über den gesammten Inhalt der Philosophie sich errungen hat. —

Die nachgewiesene Erklärungsweise wendet Hume, übrigens genau sich haltend an das blosse Phänomen, und so abstumpfend oder ungehört beseitigend, was im Wesen der Begriffe liegt, und damit eigentlich Problem werden könnte, auf einige Hauptfragen der praktischen Philosophie, zuerst auf den Gegensatz zwischen Freiheit oder Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen. *) Aus diesem allgemeinen Verfahren wird es begreiflich, wie er diesen Gegensatz, als auf einem blossen Wortstreite beruhend, erklären und kurz beseitigen kann.

Die allgemeine Ueberzeugung, wie die Ansichten der Philosophen, haben von je darin übereingestimmt, dass die sogenannten freien Handlungen Effekte gewisser Ursachen seien, und dass sie in ihrer Beschaffenheit den Motiven und Charakteren entsprechen, aus denen sie hervorgehen. Dies nennen wir die Nothwendigkeit der Handlungen, auf deren Eintreffen unter gewissen Umständen wir eben so sicher rechnen, wie auf das Eintreten eines Naturereignisses. (Erläuternde Beispiele, die Hume beibringt **), zeigen, dass auch hier nur das Empirische, die äusserliche zu erfahrende Nothwendigkeit oder vielmehr der durchschnittlich eintretende Erfolg der Handlungen gemeint ist, nicht die innere, im substantiellen Charakter des Geistes enthaltene Nothwendigkeit, aus welcher er ist und handelt.)

Was kann nun hier die Freiheit der Handlungen bedeuten, für deren Vertheidigung einige Philosophen sich so interessirt zeigen? Lediglich das Vermögen zu handeln, oder nicht zu handeln, entsprechend der Bestimmung unseres Willens, d. h. nach Aussen hin das dieser innern Willensbestimmung, welche sich so eben als Nothwendigkeit gezeigt hat, Entsprechende zu thun, der innern Determination äusserliche Objectivität zu geben. Diese hypothetische Freiheit (*hypothetical liberty*) gesteht man

*) Essay VIII.

**) Essay VIII. S. 136. 142. u.

Jedem zu, der nicht Gefangener und in Ketten ist. Hier kann also kein Stoff zu fernerm Streite sein. *).

Aber wir beurtheilen nach einem ursprünglich uns gegenwärtigen Maasstabe einige freie Handlungen als gut, andere als böse; jene erzeugen ein unmittelbares moralisches Wohlgefallen, diese ein Misfallen. Die Frage erhebt sich, ob solche moralische Urtheile Ideen oder Impressionen sind. Ersteres nicht, weil die Vernunft nur von Wahrheit oder Falschheit eines Urtheils, und demzufolge etwa von der Nützlichkeit oder Schädlichkeit einer darauf gegründeten Handlung uns unterrichten kann, keinesweges jedoch das Specifische der moralischen Beurtheilung zu erzeugen vermag.

Demnach liegt der Grund der Moralität unserer Handlungen und der ihnen entsprechenden Urtheile überhaupt nicht darin, dass sie mit der Vernunft übereinstimmen, sondern dieser Grund ist in einem unmittelbaren Gefühle ausser und vor aller (theoretischen) Vernunft zu suchen. **) — Hiermit hat Hume, abermals der Kantischen Philosophie vorspielend, dieselbe Trennung des Theoretischen und Praktischen ausgesprochen, welche Kant nachher durchgreifend vollzog; und wenn er ferner dabei die sämmtlichen Erscheinungen der moralischen Billigung oder Misbilligung auf das Princip des Wohlwollens und des Ueberwollens zurückführt, ebenso wenn er die Moralität der Handlungen nur aus dem Verhältnisse des Handelnden zu andern freien und vernünftigen Wesen entspringen lässt; wenn er endlich jene moralische Beurtheilung mit dem ebenso unmittelbaren ästhetischen Gefühle für Schönheit und Harmonie in Parallele setzt, und fast nur für eine besondere Art des letztern zu halten scheint: so erblickt man in dieser Auffassung die vorberei-

*) l. c. S. 150.

**) Inquiry concerning the principles of moral in: Essays and Treatises etc. Vol. IV. Sect. I.

tenden Grundlinien zu der Ethik eines neuern, durch Scharfsinn und Originalität ausgezeichneten Systemes, das ebenso, wie hier geschieht, bei der Thatsache einer solchen unmittelbar billigenden oder misbilligenden Werthbestimmung gewisser Handlungen stehen bleibt, und die Phänomenologie derselben nach bestimmten Grunderscheinungen zu vereinfachen sucht, ohne eine theoretische Begründung derselben aus dem allgemeinen Wesen des Geistes, überhaupt eine Anknüpfung an theoretische Philosophie dabei für möglich zu halten. Wir behaupten damit keinen historischen Zusammenhang beider Philosophieen, noch weniger irgend eine Art von Entlehnung; vielmehr ist es natürlich und spricht für die ursprüngliche Richtigkeit der Auffassung, dass zwei scharfsinnige Männer in dem Resultate psychologischer Beobachtung und Abstraktion übereinstimmen, so verschieden auch sonst ihre philosophische Denkweise sein mag. — So müssen — fährt Hume fort — die moralischen Urtheile vielmehr auf Impression, d. h. auf einer unmittelbaren specifischen Empfindung für das Gute und Böse beruhen: es giebt einen angebornen moralischen Instinkt, der sich auch durch Thatsachen und Erfahrung erweisen lässt; und hier hätten wir somit, wie es scheint, ein wahrhaft Allgemeines und objektiv Bindendes, was Hume für das theoretische Erkennen bisher in Abrede stellte. Aber seiner Denkweise gemäss, schreitet er dazu fort, diese objektive Allgemeinheit des moralischen Instinktes, wie er sie empirisch erweisen zu wollen schien, durch ebenso empirische Instanzen selbst wieder zu beschränken und zweifelhaft zu machen.

Es findet sich von jeher faktisch die grösste Verschiedenheit zwischen dem, was in der Menschheit für moralisch und unmoralisch gegolten hat; Volkssitte, Staatsverfassung, grössere oder geringere Kultur, selbst Gebrauch und Gewöhnung, erzeugen hierin die stärksten und unläugbarsten Gegensätze, so dass dem Einen Volke oder Zeitalter völlig unerlaubt erscheint, was dem andern durchaus zulässig oder unverfänglich dünkt, und die entgegengesetzten phi-

losophischen Theorieen und Moralsysteme vollenden den Eindruck dieses Widerstreites und der Ungewissheit. *)

Dennoch schärft Hume diess auch dem alten Skepticismus sehr geläufige Argument von dem Widerstreite der Sitten und Meinungen über die Begriffe von Recht und Unrecht nicht bis zu dem Grade, um in ihnen, wie in den Begriffen von vermeintlich theoretischer Allgemeinheit, etwas bloss Conventionelles, eine zufällig äussere Gewöhnung zu sehen, oder vollends, wie andere englische Moralisten, die sittlichen Empfindungen, so wie die des allgemein menschlichen oder „uneigennützigen" Wohlwollens, aus der Selbstliebe oder dem Selbsterhaltungstriebe, als dem einzig wahrhaft ursprünglichen Instinkte, herzuleiten; vielmehr bekämpft er diese Vorstellung überall ernst und nachdrücklich. Musste ihn schon das eigene tüchtige und reine sittliche Bewusstsein, welches überall in seinen philosophischen und historischen Werken hervortritt, von solchen Behauptungen abhalten, die ebenso durch die fast unglaubliche Oberflächlichkeit ihrer Beurtheilung, als durch die darin enthaltene Selbstprostitution des Charakters ihrer Urheber in die Augen fallen; so trägt überhaupt sein Verfahren in diesem Punkte ein durchaus charakteristisches Gepräge: — er sucht bei dergleichen Fragen seine ohnehin schon mässige Skepsis noch mehr zu ermässigen, und um die Würde des sittlichen Bewusstseins nicht zu beeinträchtigen, setzt er fast sein ganzes skeptisches Princip selber bei Seite. Statt, wie vorher aus dem Beweise der empirischen Nichtübereinstimmung sittlicher Urtheile unter einander auf das bloss Angewöhnte, wie Eingebildete derselben zu schliessen, sucht er vielmehr die daraus geschöpften Einwürfe der Andern durch eigene psychologische Erklärungen über das Entstehen so widerstreitender moralischer Urtheile zu entkräften: sie beruhen nach ihm lediglich auf einer mangelhaften Beurtheilung oder verkehrten Anwendung des ursprünglichen moralischen Gefühls, dem es nur an richtiger

*) Inquiry l. c. Sect. IV.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Ausbildung oder Uebung fehle. Und die Beobachtung endlich noch anderer, ebenso als isolirte Thatsachen aufgefasster Gefühle, welche die Natur dazu bestimmt zu haben scheine, das moralische Gefühl in seinen Aeusserungen zu leiten und zu bestärken, das Gefühl der Ehrliebe, der Dankbarkeit, des Mitleidens, befestigt ihn in jener, mit seiner sonstigen Folgerungsweise völlig unverträglichen Annahme.

Mit gleich behutsamer Reservation und einer fast ängstlichen Scheu enthält er sich jedes negativen Abschlusses in Bezug auf die Beweise für das Dasein Gottes; und auch hier kann man nur ein Vorspiel der spätern Kantischen Argumentation wiederfinden. *)

Man schliesst aus der Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt zurück auf die Weisheit ihres Urhebers. Hier kann jedoch die Folgerung von der Wirkung auf die Ursache nicht weiter ausgedehnt werden, als in wieweit die Beschaffenheit der Wirkung selbst dazu berechtigt. Da nun in diesem Falle die Erkenntniss der Ursache einzig aus ihrer Wirkung hergeleitet werden kann, übrigens aber die Ursache innerlich uns ganz unbekannt bleibt; so fragt sich eben, ob die Beschaffenheit der Wirkung hinreiche, um auf diese Ursache, als die einzig mögliche, einen sichern Schluss zu begründen. Gänzlich unzulässig ist es aber, von dem vermeintlich gewonnenen Begriffe der Ursache nun wieder herabzusteigen zu der Welt, um für diese aus ihrer Ursache irgend eine neue, nicht unmittelbar sich darbietende Wirkung (etwa im jenseitigen Leben u. dgl.) zu folgern; „als wenn die gegenwärtigen Wirkungen" (die gegenwärtige Welt) „nicht völlig würdig wären der herrlichen Eigenschaften, welche wir dieser Gottheit zuschreiben." **) — Der obige Schluss verfährt aber lediglich nach der Analogie, zufolge deren wir aus dem Vorhandensein menschlicher Werke auf ein früheres Dasein

*) Essay XI.

**) Essay l. c. S. 217.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

und eine Thätigkeit von Menschen zurückschliessen, die solche hervorgebracht. Hier jedoch kommt der sichere Schluss nur dadurch zu Stande, weil die gefolgerte Ursache, der Mensch, überhaupt schon ein Erfahrungsgegenstand ist, von dessen Zwecken, Neigungen, Entschliessungen uns anderweitige Kunde zu Theil geworden. Müssten wir dagegen aus der Betrachtung des Werkes selbst erst den Begriff des Menschen entwickeln, wie diess nöthig wird bei dem Schlusse von der Beschaffenheit der Welt auf ihren Urheber; so würde das Schwankende, Unvollständige, Unsichere des ganzen Verfahrens von selbst sich bloss geben, wenn wir die also erworbene Vorstellung vom Menschen mit dem wirklichen Erfahrungsbegriff desselben zusammenhalten könnten. *)

Noch weit unzulässiger wäre es daher, wenn man nach solchen Prämissen behaupten wollte, um die Weisheit des Welturhebers bei den Unvollkommenheiten der Schöpfung und den Ungerechtigkeiten des Weltlaufs, wie sie unmittelbar sich uns aufdrängen, zu retten, es werde sich erst in einem künftigen Leben die Ordnung des Weltganzen höher entwickeln und vollständiger offenbaren, und dann erst nach strenger Gerechtigkeit eine moralische Vergeltung eintreten. Hume nimmt keinen Anstand, diess für „Dichtung" zu erklären. **)

Dieser Argumentation, deren philosophischen Gehalt, nach seinen Hauptzügen, wir in Kants Prüfung der Unmöglichkeit eines physico-theologischen Beweises wiederfinden werden ***), und dem Resultate derselben setzt Hume jedoch selbst die bedeutendsten Einschränkungen entgegen in seiner Geschichte der

*) l. c. S. 239. Man vergleiche die ganz ähnliche Folgerungsweise in seinen Dialogues concerning natural religion (Französisch Edinb. 1799. S. 55. 56.)

**) Essay II. S. 337. ff.

***) Kritik d. r. Vernunft S. 656, 57. 5te Auflage.

natürlichen Religion. *) Eine Absicht, ein Zweck, eine innere Bestimmung ist unverkennbar jedem natürlichen Dinge eingepflanzt, sowohl in seinen Verhältnissen zum unendlichen Ganzen, als nicht minder für sich selbst, welche es sicher und unwiderstehlich seinem Ziele zuleiten. So führt uns die Thatsache allgemeiner Gesetze des Universums, wie sie sich am Einzelnen und am Grössten gleichförmig wiederholen, zwar nicht mit logischem Zwange, doch mit natürlicher Ueberzeugung auf die Idee eines einzigen Urhebers desselben, wenn nicht etwa (polytheistische) Vorurtheile der Erziehung sich dieser vernünftigen Ueberzeugung entgegensetzen. Und wie gross auch die Beschränktheit rohsinnlicher Menschen sein möge, die in den sinnvollsten Werken der Natur ihren Urheber nicht erblicken können; so ist es doch kaum möglich, dass jene Idee, einmal erweckt, ihre überzeugende Kraft verfehlen sollte. **) Und selbst der allgemeine Glaube an eine intelligente Macht kann, wenn auch nicht entschieden als angeborener Instinkt, doch, wegen der Allgemeinheit der Thatsache, als das Insiegel des göttlichen Werkmeisters in der menschlichen Natur betrachtet werden. ***)

*) Essays Vol. IV. S. 325 ff.

**) Bei dieser und ähnlichen Stellen werden wir unwillkührlich an die Wendung Kants erinnert, der gleich Hume jedes Hinaussteigen über die Erfahrung und jede Möglichkeit, das Wesen Gottes zu erkennen, in Abrede stellend, mitten in diesen Beweisen in die berühmt gewordenen Worte ausbricht (a. a. O. S. 652.): „Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, ob zwar nur empirische Beweisgründe unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, dass sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und die Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Stufe zu Stufe bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.“

***) l. c. S. 326.

Nun aber macht Hume, statt auch nur vorläufig in jener Idee Wurzel zu fassen und in ihr zur Ruhe zu kommen, durch abgleitende Reflexionen, welche die „Kehrseite der Medaille" darstellen sollen, sich diesen Erwerb sogleich wieder streitig, — und liefert so von Neuem ein Vorspiel zu Kant, der es gleichfalls sich angelegen sein lässt, die Zugeständnisse, welche er seinem Kriticismus abgerungen, durch nachkommende Einschränkungen und Bedenken sich zu Nichte zu machen. — Was haben unsere Volksreligionen, sagt Hume, aus jener erhabensten Vorstellung gemacht, welche Capricen, Absurditäten, welche Immoralität bürdet man der Gottheit auf! Prüft man die Religionsgrundsätze, welche Geltung in der Welt gehabt haben, so kann man kaum die Ueberzeugung abwehren, dass es Träume eines Kranken sind. Man sieht auch hier, dass Hume sich von dem (ächt nationalen) praktischen Interesse, von der Beurtheilung der gegebenen Zustände nicht losmachen kann; wie denn diess bei ihm und bei seinen Landsleuten überhaupt als der eigentliche und letzte Zweck des Philosophirens erscheint, Aufklärung zu verbreiten, — man kann zugestehen, im ächten und wahren Sinne.

So bleibt es dabei, — was Hume noch in den Gesprächen über die natürliche Religion vollständiger entwickelt: — das Dasein Gottes, einer höchsten Ursache, ist eine keinem Zweifel unterworfene theoretische Wahrheit, — und wer daran zweifeln wollte, verdiente jeden Grad philosophischer Strafe, durch Spott und Verachtung *); — (man weiss, dass Kant durch theoretische Gründe nicht einmal so viel wahr zu machen sich getraute) — aber eben so unbegreiflich sind uns sein Wesen, seine Eigenschaften, die Art seiner Wirksamkeit, weil alle Prädikate, die wir ihm beilegen können, nur relative, aus menschlicher Analogie geschöpfte sind, mithin auf blossen Anthropomorphismus hinauslaufen. **) Gott ist vielmehr

*) Dialogues a. a. O. S. 43.
**) a. a. O. S. 44. vgl. 129.

unendlich erhaben über diese menschlichen Vorstellungsweisen und Meinungen; er soll mehr ein Gegenstand der Verehrung in den Tempeln, als des Streites in den Schulen sein. Desto grösser sind aber die Räthsel, die sich jener Gewissheit entgegendrängen, aus der Betrachtung des mannichfaltigen Uebels der Welt, der grössern Schmerz- als Genussfähigkeit aller Lebendigen, des Bösen und Verkehrten aller Art, wie es die Menschheit zeigt; deren weitere Ausführung eine Hauptseite seiner Gespräche ist, um jeden wissenschaftlich dogmatischen Theismus in seinen innern Widersprüchen darzulegen. Und so ist auch hier „Zweifel, Suspension jeder Entscheidung das einzige und wahre Ergebniss jeder gründlichen Vernunftforschung." *)

Von grosser, selbst spekulativer Bedeutung ist aber die Betrachtung, mit welcher Hume das ganze Räsonnement abschliesst **): Der Dogmatiker, der bis zu positiven Behauptungen fortzugehen wagt, wie der Skeptiker, der das Positive und Zwingende derselben in Abrede stellt, stehen eigentlich auf gemeinsamem Boden, ihr Gegensatz beruht nur auf einem Wortstreite; — (sie sind, wie wir uns nach gegenwärtigen Begriffen ausdrücken würden, als entgegengesetzte Momente in einer beide vermittelnden Wahrheit umfasst, welche ebenso sehr die positiven Behauptungen jenes zu begründen vermag, als die Zweifel und Negationen des Letztern, welche er aus den Widersprüchen des Daseins schöpft, durch Erklärung derselben aus einer umfassendern Weltansicht zu beschwichtigen im Stande ist).

Beide, Dogmatiker, wie Skeptiker, erkennen nämlich einerseits eine Nothwendigkeit des Denkens, welche fast unwiderstehlich zu gewissen Resultaten hinführt, andererseits aber ebenso gewisse Schwierigkeiten, die in den daraus zu erklärenden Gegenständen, in den zu lösenden Problemen übrig bleiben. Der Eine achtet mehr auf die Nothwendigkeit des Denkens, der Andere wird

*) Essays Vol. IV. S. 329.
**) Dialogues a. a. O. S. 265.

stärker gedrückt von dem Gefühle der Schwierigkeiten in den einzelnen Problemen. Indem sich jedoch diess Mehr oder Minder nicht in einen bestimmten Begriff fassen lässt; so ist ein Fluktuiren, ein theilweises Uebergehen von dogmatischer zu skeptischer Gesinnung, und umgekehrt, nicht abzuweisen. Aber diess eben, diese Unentschiedenheit, das Unvermögen, einen völlig definitiven Abschluss der Ueberzeugung über die wichtigsten Fragen zu erreichen, macht den Triumph des Skepticismus aus: er bleibt, als Gemüthszustand, zuletzt allein übrig. Und in der That schildert Hume damit treffend und ergreifend die Lage der allgemeinen Bildung, wie der individuellen, davon unabtrennlichen Stimmungen, welche aus einer solchen, nur theilweise vollendeten, die tiefgreifendsten Fragen noch unberührt, oder wenigstens unentschieden lassenden Vernunfteinsicht unvermeidlich hervorgeht. Sollte diess nicht, spekulativer Seits wenigstens, das treffendste Bild auch der gegenwärtigen Zustände sein, wo der grosse Gewinn, welchen dem Princípe nach die Zeit errungen, noch immer nicht seine eigentliche Frucht getragen hat, oder, wo auch im Einzelnen diess Ziel klar ergriffen worden wäre, es noch keinesweges in der Form eines wissenschaftlichen Systemes hat Gemeingut werden können? Im Gegentheil: die Resultate der herrschenden spekulativen Gesammtbildung haben Manchem manche skeptische Seufzer abgenöthigt! —

Aber ebenso klar ergiebt sich daraus der eigentliche Grund der Humeschen Skepsis, die weniger in der Durchführung eines scharfbestimmten spekulativen Princips oder Gesichtspunktes besteht, als in die Breite einer verständigen, das Selbstdenken überall anregenden Beurtheilung der Dinge ausläuft, welcher man, nach den damaligen, und grossentheils auch jetzt noch herrschenden Voraussetzungen allgemeiner Bildung, wie nach den damals und jetzt in Umlauf und Credit befindlichen wissenschaftlichen Ideen, Gründlichkeit und freien, urtheillosen Blick nicht absprechen kann. In der That wünschten wir zu sehen, was die durchschnittlich noch geltenden rationalistischen oder pantheistischen

Denkweisen wirklich Durchgreifendes und durchaus Befriedigendes ihm entgegenzusetzen hätten, um die absolute Weltvernünftigkeit vor den grossen Widersprüchen des Daseins zu retten, die er mit einschneidender Kraft hervorhebt. Nur ein wissenschaftliches System des Theismus, das tief und kühn genug ist, um seine ursprüngliche Idee nicht fallen zu lassen, sondern mit Vertrauen auf sie in alle Weltfragen einzugehen, kann hoffen, auch hierin völlig genug zu thun; und eine Erneuerung dieser skeptischen Weltbetrachtungen Hume's würde nur wieder daran erinnern, wie viel gerechte Vernunft-Bedürfnisse durch dasselbe zu stillen sind.

Für Hume war bei seinem empirischen Eingehen und Beobachten der vereinzelten Erscheinungen, — nicht um sie zu erklären, sondern um ihre Schwierigkeit und Perplexität in's Licht zu stellen — kaum ein anderer Ausweg übrig: je scharfsinniger er erwog und gegenüberstellte, desto mehr musste ihn die überwältigende Masse der einzelnen Probleme, das Uebergewicht des Räthselhaften, Unerklärlichen, in jene skeptische Enthaltsamkeit zurückscheuchen. Er musste die Welt für einen unauflösbaren Widerspruch erklären, wiewohl ihm der leuchtende Faden nicht entgangen war, der, wenn man ihm vertraut, sicher über jene scheinbare Wirrniss hinauszuleiten vermag. Nur der frische Muth des Denkens, der sich vorerst über die verwirrende Fülle jenes Problematischen hinwegsetzt, um vor allen Dingen den festen Anfang der Untersuchung zu finden, oder die Unschuld des Bewusstseins, welche jene grüblerischen Argutationen nicht kennt, oder keine Notiz von ihnen nimmt, kann sich der skeptischen Neigung entschwingen. Wenn sie aber erwacht ist, und mit ihr das ganze Gewicht jener Probleme hereinbricht; dann entscheidet nur die volle, zum Ende geführte Wissenschaft. Bis jetzt aber leben die Meisten, auch der Philosophirenden, in einem unentschiedenen Zwischenzustande: sie haben das allgemeine Vertrauen, dass die Philosophie, dass ihre Principien namentlich, am Ende auch der entlegensten Probleme Herr

werden können; aber im Speciellen begnügen sie sich oft genug mit dem Ignoriren derselben und somit auch des wahren faktischen Menschenzustandes. Hume ist darin aufrichtiger gegen sich, aber ohne positiven Erfolg für die Wissenschaft.

Damit weicht ihm zuletzt jede Realität, jede Gewissheit weit zurück. Was dem Bewusstsein, nach seinen Principien, eigentlich übrig bleibt, ist die äusserliche Verknüpfung auf einander folgender Thatsachen ohne jede innere erkennbare Beziehung. Die ganze Unendlichkeit ist dem Geiste nur ein Wechsel vorüberfliehender Erscheinungen, sein Schauspiel, aber ihm von unbekannter Bedeutung: ja wenn er auch nur die Frage darnach erheben wollte, so könnte er nicht einmal dieser Frage Sinn verstehen oder vor sich rechtfertigen. Das einzige theoretisch Gewisse ist jedem (vereinzelten) Bewusstsein die eigene Existenz, die Unmittelbarkeit jenes Schauspiels, das wir eine Welt nennen. Darüber hinaus muss Alles unentschieden bleiben, und die Einsicht dieser Unentschiedenheit ist eben das Ziel, wie das wahre Ergebniss der ganzen philosophischen Entwicklung, welche in Hume ihren Abschluss findet. Es ist die mit Locke begonnene einseitig empirische Richtung, die, wie sie ausgeht von der als bloss Einzelnes und Zufälliges aufgefassten Unmittelbarkeit, so nur darin enden kann, alles Allgemeine und Nothwendige, jede feste Gewissheit aufzuheben.

So steht die Philosophie hier an der Schwelle einer neuen Entscheidung: entweder, alle Anforderungen an eine spekulative Begründung aufgebend, von dieser philosophischen Negativität selbst zu abstrahiren, und zum gemeinen Bewusstsein und dessen ungerechtfertigter Sicherheit zurückzukehren; oder jene Negativität selbst zum Ausgangspunkte eines neuen spekulativen Umschwungs zu machen, indem ihr Resultat wieder zum Probleme erhoben, und in der Läugnung der sonstigen Gewissheit selbst der nicht vertilgbare Rest eines ursprünglich oder unmittelbar Gewissen aufgesucht wird. Hume wendete sich der

ersten Auskunft zu, welche ihm nach dem ganzen Zusammenhange seiner Denkart und nach den übrigen Prämissen, die sein philosophisches Zeitalter ihm darbot, auch allein übrig blieb. Die spekulative Fortsetzung fand er in Kant, bestimmter noch im Principe der ältern Wissenschaftslehre, welche in das Ich, als das für Hume letzte Gewisse, die erste Gewissheit und ihren Ausgangspunkt setzte.

Daher bezeichnet er ausdrücklich jenes skeptische Resultat als ein negatives, polemisches, das, nachdem es zur Widerlegung der gewöhnlichen Anmaassungen vermeintlichen Erkennens gedient habe, unmittelbar wieder aufgegeben werden müsse, da es in sich selbst keine Befriedigung, dem gesammten Bewusstsein keinen wahrhaft letzten Abschluss gewähren könne. Dem skeptischen Zustande tritt mit Uebermacht das Gefühl der absoluten Realität des unmittelbaren Bewusstseins entgegen, das, wenn es auch nicht durch philosophische Gründe erwiesen oder gerechtfertigt werden kann, dennoch wie durch einen unwiderstehlichen Naturtrieb *(a natural instinct or prepossession)* den Geist an sich fesselt, und ihn von der Wahrheit der wirklichen Dinge überzeugt. Der Zweifler vertraut menschlicher Weise ebenso seinem Bewusstsein, rechnet ebenso in seinen Handlungen auf die feste Wiederkehr gleicher Folge nach gleichen Ursachen, wie der Dogmatiker; aber er kann den philosophischen Beweis dafür nicht als gültig erkennen. So ist er philosophisch nicht widerlegt oder eines Andern belehrt; aber er kann jenes theoretische Unentschiedenlassen selbst nur für einen erkünstelten Zustand erkennen, indem dieser, wie oft er auch im Geiste hervorgerufen werde, immer wieder, wie ein Schatten und Traum, verschwindet vor dem Eindrucke der lebendigen Wirklichkeit.

So ist diess philosophische Resultat eigentlich keines; es bleibt trotz der skeptischen Theorie zuletzt bei der gewöhnlichen Ansicht von den Dingen, mit welcher dieser Skepticismus vielmehr völlig in Eintracht lebt, nur mit dem für ihn sehr nachtheiligen Unterschiede, dass er, indem er den Umweg

durch die Philosophie gemacht hat, den Reiz der Probleme sich aus dem Sinne geschlagen und für unfruchtbare Grübelei erklärt hat. Hume hat darin übrigens nur dasselbe Verhältniss ausgesprochen, welches auch die alten Skeptiker kannten, und dadurch bezeichneten, dass sie, da sie nicht unthätig sein könnten (sich praktisch zu den gegebenen Erscheinungen verhalten müssten), in Rücksicht auf das wirkliche Leben die gemeine Ansicht von der Erscheinung gelten liessen, ohne jedoch einem Urtheil über sie (über ihr Ansichselbstsein) sich hinzugeben.*) Nur ist bei diesen der wesentliche Unterschied, dass sie nicht bloss, wie Hume, diese Skepsis gegen die philosophischen Meinungen richteten, sondern von dem Problematischen in der Erscheinung selbst erfüllt waren, und so das Bewusstsein der Probleme sich wach erhielten.

Dennoch hat Hume darin das grosse philosophische Verdienst für die neuere Philosophie, dass er das letzte Ziel und das eigentliche Endergebniss der empirischen Denkweise scharf und unzweideutig hervorarbeitete: in ihm kommt, wenn auch nicht die gewöhnliche Denkweise und die nächstvorliegende Meinung, so doch der Geist und die schliessliche Wahrheit des Empirismus an den Tag. Wenn das Allgemeine und Nothwendige nicht als dem unmittelbar Einzelnen oder der Erfahrung gegenwärtig erkannt wird; so kann es nur, so lange man überhaupt diesen Begriff nicht fallen lässt, als Produkt der Reflexion angesehen werden. Wir erfinden es durch Nachdenken über die Erfahrung. So Locke und aller Empirismus. Er behauptet die Existenz allgemeiner Wahrheiten und einer Vernunftnothwendigkeit, aber hergeleitet aus den Erfahrungsgegenständen.

In Hume wurde die schärfere Konsequenz dieser Theorie vollzogen: ist die Unmittelbarkeit der Erfahrung für sich selbst aller innern Allgemeinheit und Nothwendig-

*) Sextus Empir. Pyrrhon. hypot. I. §. 22. Vgl. Stäudlin Geschichte und Geist des Skepticismus. Th. I. S. 390. f.

keit baar; so giebt es überhaupt kein Allgemeines: als Produkt unseres Denkens ist es keine Allgemeinheit mehr. Hume sucht vielmehr ganz konsequent, und, wie man glauben sollte, dem Empirismus ganz erwünscht, für das Phänomen jener Allgemeinheit selbst eine empirische Erklärung in der Wiederkehr einer Aufeinanderfolge bestimmter Impressionen. Was wir Allgemeines und Nothwendiges nennen, ist selbst nur Erzeugniss der Reflexion über jene Wiederkehr, Produkt der Gewohnheit. Weil wir eine gewisse Folge beständig wahrnehmen, sind wir zuletzt geneigt, in den sich folgenden Erscheinungen selbst einen innern Zusammenhang vorauszusetzen, und diesen endlich als einen, der gar nicht ausbleiben dürfe, als einen nothwendigen anzunehmen. Was ist, in dem Kreise und nach den eigenen Prämissen jenes empirischen Erklärens, überzeugender und schlagender, als diese Schlussfolge, die zugleich, mit Empirischem anfangend, wie in ihm endend, den ganzen Bereich des Erkennens und auch der Philosophie auf das Glücklichste abschliesst? Diess aber einmal zugegeben oder als genügend befunden, ist jeder Weg zu einem Uebersinnlichen, zur Anerkenntniss eines geistigen Bandes und einer nur im Gedanken zu fassenden Einheit der Dinge schlechterdings abgeschnitten. Selbst die Harmonie der Naturerscheinungen, die Wiederkehr ihrer Erfolge können wir nur stier und deutungslos anstaunen; es wäre vergeblich, hinter ihnen Etwas suchen oder in ihnen ein Allgemeines oder ein deutsames Gesetz lesen zu wollen.

Aber auch nach anderer Seite hin hat Hume nicht minder kräftig und aufregend auf das philosophische Bewusstsein seiner Nation gewirkt. Wie Berkeley der tiefste und spekulativste, ist Hume der reichste und umfassendste von Englands Denkern. Er hat das ganze Gebiet der philosophischen Erkenntnisse umfasst, alle Fragen zur Sprache gebracht, die nach der eigenthümlichen Bildung seiner Landsleute ihnen für philosophische Erörterung

übrig blieben; und welche nach ihm dort auftraten, können nur darauf Anspruch machen, die in solcher Philosophie enthaltenen Elemente weiter entwickelt zu haben, entweder seiner eigenen Verneinung sie entgegenhaltend, oder mit dem Versuche, sie zu einem selbstständigen philosophischen Principe auszubilden.

Uebrigens ist der Charakter jener philosophischen Bildung bei keiner Nation von einfacherer Natur und auf deutlichere Grundelemente zurückzuführen; keine hat zugleich die wenigen Gedankenbestimmungen ihrer Philosophie stetiger, zusammenhangender, gründlicher, wenn auch in kurz gemessenen Fortschritten in sich durchbildet; und es zeigen sich auch darin ebenso viel Beharrlichkeit, als gegenseitige Theilnahme und ununterbrochene Wechselwirkung, die überhaupt Englands litterarische Zustände vor den unsern höchst vortheilhaft auszeichnen. Robert Fludd's, John Pordage's auf Tieferes gehende Regungen waren immer vereinzelt geblieben; der sich selbst missverstehende Platonismus Ralph Cudworths und Heinrich More's wurden durch Locke verdrängt und vergessen. Von der Einen Seite durch Newtons mathematisch-mechanische Physik von jeder spekulativen oder geistigern Erfassung der Natur abgeführt, von der andern durch Baco's Reform auch in Fragen des Geistes auf verständige Beobachtung und Reflexion eingeschränkt, war den englischen Philosophen es fast unmöglich gemacht, zur umfassenden Idee einer Metaphysik sich zu erheben. Ueberhaupt waren es vor Allem politische und ethische Interessen, welche auch für die philosophische Untersuchung obenan standen: in theologischer Spekulation gelangten sie nicht über den Gegensatz und die Polemik zwischen natürlicher Religion (verständigem Deismus) und positiver Kirchenlehre hinaus. Aber selbst ihre „Freidenker" verläugnen niemals den tiefen Ernst und die Gewissenhaftigkeit, ja das Patriotische ihres Zwekkes: es treibt sie politischer Eifer gegen die herrschende Kirche oder moralischer Unwille gegen die Herrschsucht des Aberglaubens, nicht der Zerstörungstrieb eigener frivoler

Leerheit, oder, in der noch schlimmern Gestalt des Sichauflehnens gegen jede, die Willkühr beugende Glaubensobjektivität, der Trieb eines gottwiderstrebenden Hasses. Aber alle diese Gedanken theoretischer, wie praktischer Natur, waren durch Hume geweckt, und mussten sich bei der grossen Theilnahme, die sie erregten, langsam ausschwingen. So trat Hume's eigene Berufung auf den Naturinstinkt des Erkennens, und seine Behauptung von der Unhaltbarkeit der Skepsis, als Gesammtzustand des philosophischen Subjektes gefasst, in der Philosophie des Gemeinsinns (Thomas Reid, James Beattie, Th. Oswald) mit dem Versuche, sich zu einem selbstständigen Principe der Philosophie zu erheben, seinem Skepticismus entgegen: was sich von ihm ablöste und ihn widerlegen wollte, war nur ein Theil seiner selbst, so dass Kant treffend erinnerte, seine Gegner hätten ihn aus dem widerlegen wollen, was er selbst weit besser gewusst. *)

Nur ist ein Fortschritt des philosophischen Bewusstseins in Reid nicht immer bemerkt worden. Bei Hume hatte sich, wie wir nachwiesen, der Gegensatz zwischen dem schlechthin Nothwendigen und dem bloss erfahrungsmässig Wiederkehrenden, der im natürlichen Selbstbewusstsein schon auf das Bestimmteste und keine Verwechselung zulassend sich ankündigt, bis zur Unterschiedlosigkeit verflacht. Reid stellte das Bewusstsein dieses Gegensatzes in seiner ursprünglichen Schärfe wieder her, und erschütterte dadurch den Grund von Humes psychologischer Deduktion. Die nothwendigen Wahrheiten werden nicht nur erkannt, als dasjenige, was immer ist und stets wiederkehrt, sondern als dasjenige, was als schlechthin nicht anders sein könnend gewusst wird, dessen Gegentheil unmittelbar als Unmögliches sich ankündigt. **) Dass aber diese Wahrheiten eben auch nur

*) Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, S. 10 ff.

**) Th. Reid, an inquiry into the human mind on the princi-

als etwas Thatsächliches gefasst werden, neben dem Andern, Empirischen, dass sie somit, wie einzelne Grundsätze aufgezählt, dem Verstande eine Mannichfaltigkeit nicht weiter erklärbarer, ihm fremder Gesetze bleiben, dass zwischen der unmittelbaren Wahrnehmung und dem Denken derselben nicht unterschieden wird, kurz, dass ihr Bewusstsein sich der Form des Empirischen nicht entwindet, hat diesen Fortschritt bei Reid zu einem unentschiedenen, fruchtlos bleibenden gemacht.

Diess Verhältniss wurde von Joseph Priestlei und Richard Price, zweien der ausgezeichnetsten und verdienstvollsten englischen Denker, von jedem in eigenthümlicher Weise, zur vollständigen Anerkenntniss erhoben. Der Erste, ebensowohl Gegner der Humeschen Philosophie, als der des Gemeinsinns, gegen welche beide er eindringende Kritiken erscheinen liess, kehrte zurück zur Theorie Lockes, unterstützt und vervollständigt durch die physiologischen Hypothesen David Hartley's über Entstehung, Fortdauer und Wiedererregung der Sensationen und Vorstellungen mittels Schwingungen *(vibrations)* der Empfindungs- und Bewegungsnerven: — die erste nähere Beziehung, in welche der psychologische Empirismus mit einer materialistisch physiologischen Hypothese getreten ist.

Dennoch fasst Priestlei das Lockische Princip selbst in einem tiefern Sinne, als den es ursprünglich hatte, und bekämpft daraus namentlich die Philosophie des Gemeinsinns, die Berufung auf unmittelbares Gefühl und dessen Gewissheit in so durchgreifender Weise, dass an seiner Einsicht über den wahren Charakter des objektiv Allgemeinen und Nothwendigen und über den eigentlichen Ursprung seiner Erkenntniss kein Zweifel bleibt. Namentlich macht er den Hauptgrund, welcher auch von der gegenwärtigen Spekulation der Gefühlsphilosophie seit Jacobi entgegengehalten worden, dass das absolute Kriterium der

ples of common sense; VI. ed. Edinb. 1810. Deutsch, Leipz. 1782. Vgl. in dieser Uebersetzung S. 310. 313.

Wahrheit, das Bewusstsein der Vernunftallgemeinheit, von ihr in den durchaus willkührlichen und subjektiven Maassstab einer zeitweisen Empfindung oder eines persönlichen Ueberzeugtseins verwandelt werde, so entscheidend und energisch gegen das Ganze, wie die einzelnen Behauptungen jener Philosophie geltend, dass er, fast der Einzige unter den englischen Philosophen, die charakteristische Evidenz und überzeugende Gewalt der Vernunftwahrheiten an sich erlebt zu haben, Zeugniss ablegt. *)

Nicht minder entschieden und in originaler Weise ist Price zu dieser Fundamentaleinsicht aller Spekulation gelangt. Die innere Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit des moralischen Bewusstseins ist für ihn eine

*) Vgl. die von Stäudlin (Geschichte und Geist des Skepticismus, Bd II. S. 240. ff.) ausgehobenen Stellen: „Sie sprechen von der Nothwendigkeit, Axiome, als Fundamente alles Räsonnements, anzunehmen; aber sie empfehlen besondere Sätze als solche Axiome, nicht als wenn sie auf der Wahrheit der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung gewisser Ideen beruhten, welches Locke's grosse Lehre ist, die die Wahrheit von der nothwendigen Natur der Dinge abhängig, und zu etwas Absolutem, Unwandelbarem und Ewigem macht; — sie nehmen vielmehr gewisse unerklärliche instinktartige Ueberzeugungen als Axiome an, wodurch die Wahrheit ein Ding wird, welches sich nur auf uns bezieht, folglich höchst schwankend und willkührlich ist." — — „Nach dieser Lehre darf Jedermann sich für berechtigt halten, über jede Frage seiner gegenwärtigen Empfindung und Ueberzeugung gemäss zu entscheiden, mit der Meinung, dass das, was er bestimmt, etwas Ursprüngliches, Letztes und Unwidersprechliches ist, wiewohl es, näher analysirt, als Vorurtheil oder Ausgeburt des Irrthums erscheint." — Priestlei zeigt ebenso überzeugend, zu welcher Anmaassung und Oberflächlichkeit des Untersuchens und Entscheidens jenes Princip Veranlassung gebe, auch in Bezug auf religiöse Dinge und Glaubenswahrheiten, die, weil sie dem unmittelbaren Gefühle zu widersprechen scheinen, man sofort für ungereimt und lächerlich zu erklären sich für berechtigt halte (a. a. O. S. 244. 45.).

entschiedene Wahrheit, und so hat er sich von dieser Seite her den Zugang in die Welt des wahrhaft Apriorischen eröffnet. Wie im Praktischen ein schlechthin ursprünglicher und gemeingültiger Maassstab den sittlichen Werth unseres Willens und unserer freien Handlungen bestimmt; ganz ebenso beurtheilt und versteht schlechthin aus sich selbst und nach eigenen Gesetzen der Verstand die Gegenstände der Sinne. Diess Vermögen, als selbst durchaus unsinnlicher Natur, muss daher auch eine Quelle neuer, eigenthümlicher Ideen sein. Was über alles Sinnliche urtheilt, sich zum Begriffe desselben erhebt, kann selbst nicht bloss Sinn sein, da kein Sinn über den andern urtheilt, sondern nur eine eigenthümliche Specifikation des Empfindens, der passiven Seite des Geistes, enthält. Der Sinn ist nur ein Vermögen der Seele, durch äussere Ursachen in seinem Zustande verändert zu werden, Empfindung ist Leiden — (Kants Receptivität); — sie giebt uns gewisse unwillkührliche Affektionen; aber sie versteht nicht, was sie sind, und woher sie kommen. Diess thut der Verstand, selbstständig unterscheidend wie verknüpfend (Kants Spontaneität); — und durch diess Unterscheiden und Verknüpfen wird er der Erkenntniss allgemeiner Wahrheit, der Wahrheit jenes sinnlichen Einzelnen eben, fähig. *) Wie er nun hiernach, Hume gegenüber und zu dessen Widerlegung, die ursprünglichsten Begriffe unserer Erkenntniss: Räumlichkeit, Dauer, Solidität, Bewegung, Substanz, Ursache und Wirkung ausdrücklich als Erzeugniss des Verstandes, nicht der Sinne, bezeichnet, weil nur der Verstand Urtheile zu bilden vermöge, in welchen das Prädikat dem Subjekte auf schlechthin allgemeine und nothwendige Weise zukommt; diess bedarf hier bloss der allgemeinen Angabe. **)

*) Review of the principal questions and difficulties in morals by R. Price. III Ed. Lond. 1787. Sect. II. S. 16. f.

**) Vgl. Tennemann, Gesch. der Phil. Bd. XI. S. 517. und insbesondere die, Hume's Causalitätsbegriff betreffende Stelle

8

So bringt es **Price** dem Princip nach, d. h. unentwickelter Weise (indem ohnehin bei der eigentlichen Absicht seines Werkes, ein Moralsystem darzustellen, jene theoretischen Fragen nach dem Wesen der Verstandeserkenntniss nur einleitend und gelegentlich behandelt werden konnten), wesentlich zu derselben Ansicht, die **Kant** späterhin entwickelte, nur ohne dessen subjektiv idealistisches Element, zum scharfbestimmten und richtig gefassten Gegensatze nämlich zwischen **Sinn** („Sinnlichkeit") und **Verstand**, aber damit auch nur zu einer vorläufigen Trennung und Entgegenhaltung beider. Der Verstand kommt, wie bei **Kant**, zum Sinne nur hinzu, als ein zweites, allerdings ebenso ursprüngliches, und eigenthümlicher Erkenntnisse mächtiges Vermögen, aber an sich selbst doch als ein anderes, ja ein dem Sinnlichen entgegengesetztes. Die sinnlichen Dinge verstehend und zu Begriffen erhebend, befolgt der Verstand darin seine **eigenen** Gesetze, nicht die Gesetze der Dinge selbst; er bringt sie erkennend mit **sich selbst** in Uebereinstimmung nach einem ihm eingeborenen ursprünglichen Maassstabe **seiner** Wahrheit; aber damit stehen wir sogleich vor der **Kantischen** Folgerung, dass durch diess Verständigmachen derselben über ihre Wahrheit **an sich** Nichts entschieden sei. Kurz, hier so wenig, wie bei **Kant**, wird der Gegensatz von Sinn und Verstand wieder in eine Vermittlung beider zurückgeführt durch die Nachweisung, wie das unmittelbare Bewusstsein doch auch schon Bewusstsein des Allgemeinen, mithin unentwickelter Verstand sei, wonach dieser nicht mehr, als etwas ursprünglich ihm Entgegengesetztes, zu jenem nur hinzutritt, sondern, als das dem Sinne, wie der Sinnenwelt selber, Eingebildete, aus ihm **entwickel**[t] wird.

Nach jener Philosophie giebt es daher eine Welt wahr-

bei **Buhle Geschichte d. neuern Phil.** Bd. V. S. 34[illegible] welche über die wahre Meinung des Philosophen keinen Zwe[i]fel lässt.

haft übersinnlicher Gesetze und Vernunftwahrheiten; aber sie ist nur in unserm Geiste, menschlicher Besitz und Eigenthümlichkeit, nicht etwas dem Sein, als solchem, schlechthin Zukommendes, wie Priestlei, in vorübergehender Regung wenigstens, obgleich mit seinen sonstigen Prämissen nicht leicht verträglich zu machen, Locke's Princip aufgefasst hatte; und so sind wir auch in England an die Denkweise gelangt, mit der zuletzt noch in Deutschland die grosse Entdeckung von der Objektivität und absoluten Allgemeinheit der Vernunft so lange im Kampfe lag. Nur scheint sich in England bis jetzt noch nicht die leiseste Ahnung zu zeigen von dem Inhalte und der welthistorischen Bedeutung jenes Umschwunges deutscher Philosophie. Die gegenwärtigen philosophischen Interessen daselbst theilen sich, so viel wir beurtheilen können, wesentlich zwischen einzelnen, auf hylodynamischer Grundansicht ruhenden Untersuchungen physikotheologischer Art; — (so Lord Brougham's Versuch über natürliche Theologie, Fr. Bakewells natürlicher Beweis für ein künftiges Leben *) und Anderes) — welche, gewiss sehr ehrenwerth und als Bildungselement für künftige höhere Entwicklungen sogar wichtig, an das Geistige und Providentielle in den Naturerscheinungen selbst zu erinnern, und mit diesem lebendigen Grunde einer unwiderstehlichen Gottesüberzeugung in Zusammenhang zu erhalten geeignet sind; — und zwischen einer von ganz entgegengesetztem Geiste geleiteten empirisch-psychologischen Forschung auf völlig materialistischer Grundlage, von den Engländern Phrenologie genannt, und mit solchem Eifer bei ihnen cultivirt, dass sich dort, wie in Frankreich und Nordamerika, eigene phrenologische Gesellschaften, Zeitschriften und Lehrstühle gebildet haben, indem das Vereinzelte der Beobachtungen und des Sammelns von Thatsachen leicht den Schein von Wichtigkeit

*) Frederik Bakewell natural evidence of a future life, derived from the properties and actions of animate and inanimate matter; Lond. 1835. Deutsch Weimar 1836.

gewinnen, und zu einem wissenschaftlich sich dünkenden Dilettantismus auffordern kann. Charakteristisch genug, ist diess der einzige wissenschaftliche Absenker Deutschlands geblieben, der in England hat Wurzel fassen können: es ist nämlich die Gall-Spurzheimsche Schädellehre und Physiologie des Gehirns, die, nachdem sie unter den deutschen Physiologen längst zu einer umfassendern Ansicht fortgebildet worden ist, hier mit all ihren vorläufigen Mängeln und Unfertigkeiten aufgenommen und in's Einzelne verfolgt wird.

Die Phrenologie geht aus von dem wahren, ebenso physiologisch, wie philosophisch erwiesenen Grundsatze, dass alle, auch die geistigsten Funktionen der bewussten Seele, zu ihrer Verwirklichung einer sinnlichen Vermittlung durch Thätigkeit des Hirns und Nervensystems bedürfen; aber sie bildet diess zu der auch deutschen Physiologen nicht fremd gebliebenen Verirrung aus, dass sie das Organ des Geistes mit ihm selber verwechselt, und dem Hirn in seinen einzelnen Theilen eine Reihe specifischer Vermögen andichtet, um gewisse Geistesäusserungen physisch hervorzubringen, wodurch das Bewusstsein zum Produkte der Hirnthätigkeit heruntergesetzt, das System der Geistesvermögen aber zum blossen Aggregate der heterogensten, auf der oberflächlichsten Induktion von einigen Beobachtungen beruhenden Funktionen einzelner Hirntheile gemacht wird. *)

*) George Combe System of phrenology; Lond. 1830. III Ed. Deutsch von Dr. S. Ed. Hirschfeld; Braunschw. 1833. — Die Einleitung ist ein interessantes Dokument der jetzt in England herrschenden physiologischen und psychologischen Grundansichten. Der Deutsche Bearbeiter hofft, indem er diese „grosse Lehre" seinem Vaterlande wieder zuführt, dadurch einen epochemachenden Umschwung für die deutsche Wissenschaft vorzubereiten. Wir glauben in dem Werke nur eine Sammlung von Beobachtungen zu finden, welche die jetzt von den Physiologen Deutschlands und Frankreichs so eifrig gepflegten Untersuchungen über die Bedeutung der einzelnen

Ueberhaupt können wir diese Lehre nur als die letzte, gesunkenste und veräusserlichteste Gestalt der ganzen empirischen Richtung betrachten, die wir von Locke an in ihren Hauptphasen verfolgten, und deren endlicher Abschluss zur Darlegung des ganzen Verlaufes uns wesentlich schien. Mit diesem Ende ist ihr aber jeder Keim und Antrieb zur Rückkehr in eine spekulative Ansicht von der Natur und vom Geiste aus ihr selbst völlig erloschen. Die philosophische Regeneration scheint für England nur aus der Fremde kommen zu können; bei der allmählich sich gestaltenden Weltlitteratur kann es kaum zweifelhaft sein, dass die gegenwärtige deutsche Philosophie sich bereitet, auch äusserlich eine welthistorische zu werden für England und die übrigen Nationen; weniger vielleicht durch unmittelbare Uebersiedelung, als durch die Vermittlung des französischen Geistes, in welchem der von Deutschland ausgegangene Funke eigentlicher Spekulation jetzt wirklich gezündet zu haben scheint. *)

Theile des Hirns und Rückenmarks erweitern kann; doch dürften selbst diese Beobachtungen, wegen des völlig Willkührlichen und Unkritischen in der Eintheilung der „phrenologischen Organe", nur mit grosser Vorsicht zu benutzen sein.

*) Wir meinen damit weniger V. Cousins eklektische Philosophie, als die Bestrebungen einiger jüngerer Männer, die aus Kants, Fichte's, Schellings und Hegels Werken ein gründliches Studium gemacht haben, vor Allen des trefflichen Barchou de Penhoën, der neben vollständiger Kenntniss dieses Theils der deutschen Litteratur zugleich, eigentlich der Erste unter seinen Landsleuten, den wissenschaftlichen Gedanken unserer Philosophie verstanden und mit Innigkeit und Einsicht sich angeeignet hat; auch sieht er in der Erwerbung derselben für seine Nation nicht nur ein neues Band zwischen Frankreich und uns, sondern erkennt zugleich in ihr eine regenerirende Macht für die wesentlichsten religiösen und socialen Interessen seines Landes. S. Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel par le baron Barchou de Penhoën. II Vol. Paris 1836. —

IV. Die vorkantische Philosophie in Deutschland.

Wir finden keinen unmittelbaren Uebergang aus der gleichzeitigen französischen Philosophie zu der Kantischen, und kein spekulatives Element der erstern in dieser. Die Theorieen Condillac's, Bonnet's und Anderer über den Ursprung unserer Erkenntniss waren nur der Lockeschen nachgebildet, und die Ahnungen einer tiefern Auffassung der Natur, welche sich in Bonnet's sonstigen Schriften und auch in Robinet's Werke *de la nature* *) finden, bedurften einer späteren Zeit, um ihre Deutung, Berichtigung und Vollendung zu finden. Nur die praktische Seite in Rousseau's *Emile* und *contrat social*, das Be-

*) De la nature, par J. B. Robinet; à Amsterdam, 1761–68; V voll. 8. — Robinet hatte sein Hauptziel auf eine bessere Theodicäe von dem Standpunkte der Naturbeobachtung und Anthropologie gerichtet. Auf diese Art ein Geistesverwandter von Bonnet, — den er übrigens durch den Geist und die Lebendigkeit seiner dynamischen Naturanschauung weit übertraf, und dessen hylodynamische Hypothesen, namentlich die Einschachtelungstheorie, er geistvoll bekämpft, — hat er dennoch, vielleicht eben aus jenem Grunde, von dem Einflusse Bonnet's verdrängt, wenig Anerkenntniss gefunden. Eine Erneuerung seines Andenkens auch unter seinen Landsleuten wäre daher so angemessen, als gerecht.

wusstsein der menschlichen Freiheit und ihrer Rechte, wie es dort rein und gewaltig hervorbrach, machte einen tiefen Eindruck auf Kants Geist; in ihm und in der ganzen Kantischen Epoche hat jenes Bewusstsein seinen eigentlichen Begriff und philosophischen Ausdruck gewonnen. Es wurde seitdem die bestimmteste Anforderung an die Philosophie, regenerirend auf die rechtlichen und sittlichen Zustände der Menschheit zu wirken.

Dagegen steht die Kantische Philosophie auf das Engste mit Wolffs Dogmatismus im Zusammenhange, und ist im philosophischen Sprachgebrauche, wie in ihren negativen, polemischen Beziehungen ganz von ihm abhängig. So wie Kant in dem ersten Einschreiten und der Fassung seiner spekulativen Aufgabe die Locke-Humesche Richtung in sich aufnahm, so war seine Philosophie in ihren nähern Ergebnissen über metaphysische Fragen gegen das deutsche System gerichtet. Man gefällt sich auch jetzt noch darin, diess als leer an aller spekulativen Wahrheit, und als völlig werthlos zu bezeichnen; man gesteht Wolff höchstens das Verdienst zu, die jetzt gebräuchliche philosophische Terminologie in Deutschland gegründet, und zuerst eine systematische Anordnung der philosophischen Wissenschaften, eine Art philosophischer Encyklopädie versucht zu haben. Der Mangel und die Entartung seiner philosophischen Methode, besonders in der schwerfälligen syllogistischen Umständlichkeit, die seine Schule von ihm annahm, liegen vor Augen; aber es ist nicht unwesentlich, den eigentlich tragenden Grund und das Princip zu erkennen, das jener Philosophie wenigstens für ihren Urheber und ihre Fortbildner Evidenz verlieh.

Bekanntlich hat Hegel sonst schon, und auch in seiner Geschichte der Philosophie *), den Mangel der Wolffschen Lehre damit ausgedrückt, dass sie Verstandesmetaphysik sei. So richtig im Allgemeinen diess ist, so wenig genügt es, weder um ihren charakteristischen Werth,

*) Bd. III. S. 477 ff.

noch um ihren Grundmangel zu bezeichnen, da in dem Sinne, in welchem Hegel Verstand und Verstandesbestimmungen überhaupt dem Spekulativen entgegensetzt, der Charakter der gesammten vorkantischen, ja der Kantischen Philosophie selber darin besteht, Verstandesphilosophie zu sein. Der wesentliche Unterschied der Wolffschen Lehre von allen übrigen besteht vielmehr darin, dass sie das formale Denken an die Stelle des realen, die bloss logische (abstrakte) Allgemeinheit an die Stelle der Wesenserkenntniss der Dinge setzt. Sie ist ein abkürzender Auszug und eine Zurückführung der allgemeinen Realitäten nach ihrer unmittelbaren Gegebenheit auf eine Reihe durch Abstraktion gefundener Begriffsunterschiede, und eine Erklärung derselben aus jener abstrakten Allgemeinheit; in Bezug auf ihren Zusammenhang nach dem einfachen Principe verfahrend, dass Jedes einen zureichenden Grund für sich in einem Andern haben müsse, wodurch freilich Alles zuletzt in das *beneplacitum* Gottes, in den allgemeinen Begriff der göttlichen Weisheit, d. h. in die Unerklärbarkeit zurücktritt. Hieraus ergiebt sich der Wolffsche Determinismus, welcher zugleich jedoch auf der Wirklichkeit der „besten Welt" besteht, so dass auch ihm nur das von Gott Vorausgesehene, Vernünftige wirklich sein soll.

So gewinnt sein System den Gehalt nur durch logische Anordnung und Begriffsbestimmung des empirischen Erkenntnissstoffes, wobei das Allgemeine und Nothwendige nicht weniger nur aus der Erfahrung aufgenommen, oder daraus hervorgesucht wird, wie die einzelnen erfahrungsmässigen Bestimmungen der Dinge. So entschieden nämlich Wolff auch an sich zwischen Vernunftnothwendigkeit und empirischer Allgemeinheit unterscheidet; so verschwindet dieser Gegensatz ihm doch im Systeme selbst: es ist im Gegentheil das Charakteristische desselben, ihn aufzuheben, und Alles, auch die einzelne empirische Bestimmung in ein schlechthin Determinirtes, durch den Causalzusammenhang, in dem es steht, Nothwendiges zu verwandeln

somit die ganze Philosophie eigentlich zu **Metaphysik** zu machen. Desshalb nämlich, weil Alles in gleicher Weise vernunftnothwendig ist, und wir nur zwischen dem vermittelt Nothwendigen und der allgemeinen, durch Jegliches gleichmässig hindurchgreifenden Nothwendigkeit zu unterscheiden haben, erscheint es in diesem Zusammenhange keineswegs unzulässig, auch das allgemein Nothwendige aus der Erfahrung, als ein **thatsächlich** Allgemeingültiges, herauszuwickeln; — wie es auch **Leibnitz** nicht verschmähte, bei dem Erweise der von ihm aufgestellten höchsten Erkenntnissprincipien, des Satzes vom zureichenden Grunde, von der Identität des Ununterscheidbaren u. s. w. sich empirischer Argumente zu bedienen.

So ist die methodische Anordnung und Durchführung des Systemes auf das Leichteste in Gang gesetzt: es wird von den einfachsten und allgemeinsten Begriffen angefangen, welche durch logische Analyse sich ergeben, und von da zu immer bestimmtern fortgeschritten. Es ist ein Aneinanderreihen der gegebenen Begriffsunterschiede nach ihrer logischen Folge; das Material empirisch, die methodische Behandlung analytische Zerlegung (die auch jetzt so häufige „Zergliederung") der empirisch gegebenen Synthesen. Daher **Kant** treffend und erschöpfend die Philosophie **Wolffs** dadurch charakterisirt hat, dass sie blosse **Nominaldefinitionen** an die Stelle realer Erkenntniss der Dinge setze, oder, was eigentlich Dasselbe bedeutet, dass sie zwischen philosophischer Analyse und Synthese, analytischen und synthetischen Urtheilen *apriori* nicht unterschieden habe; — wir können zu allem Dem noch hinzusetzen, „dass zugleich damit für die **Wolff**sche Philosophie das Empirische, Concrete zu einem abstrakt Allgemeinen, nur Nothwendigen eingeschwunden sei.

Dennoch ist es auch jetzt noch von grossem methodischen Interesse, den Einschritt und Fortgang des Systems durch seine charakteristischen Wendepunkte zu verfolgen. Die Grundlage desselben ist wahr, tief und von ächt spekulativer Beschaffenheit; aber durch umständliche Analyse

in eine Reihe einzelner Sätze auseinandergezogen, verdünnt und verflüchtigt sich ihr Gehalt dermaassen, dass, wenn man jene Idee der Vernunftnothwendigkeit in allen Dingen und in ihrem gegenseitigen Zusammenhange sich nicht gegenwärtig erhält, aus welcher Wolff schöpfte, und die er stillschweigend überall mithineinverstand, man in den einzelnen Sätzen kaum mehr finden kann, als lose zusammenhangende und willkührlich aneinandergefügte Nominaldefinitionen.

Es ist wesentlich zu bemerken, dass keine Philosophie von diesem Erbfehler dogmatischen Philosophirens (diess halten wir für den wahrhaft bezeichnenden Begriff) frei zu sprechen ist, welche, statt in genetisch-dialektischer Darstellung die Grundidee ihres Systems erst zu erzeugen, und durch sie hindurch die einzelnen Begriffe zu gewinnen, sich begnügt, nur aus ihr heraus zu referiren. So ist Spinosa's Ethik, so Schellings erste Darstellung seines Systems in der ältern Zeitschrift für spekulative Physik völlig unverständlich und, trotz der methodischen Umhüllung, wirkungslos — (das voraussetzungslose Verständniss gleitet an ihnen ab), — wenn man nicht die leitende Grundidee ihrer Systeme, die solchergestalt aber blosse Voraussetzung wird, schon kennt oder gelten lässt. So erscheint auch der Anfang der Hegelschen Logik von dem Sein, der weitere Fortgang in das Wesen, die endliche Erhebung in die Idee, als der unendlichen Einheit des Subjektiven und Objektiven, als eine völlig willkührliche und realitätslose Gedankenschöpfung, wenn nicht weit mehr, als der Begriff des absoluten Wissens, in welchem seine Phänomenologie des Geistes schliesst, wenn nicht ein schlechthin Reales, das in jenem logischen Thun sich selbst begreifende und dialektisch forttreibende unendliche Subjekt-Objekt, kurz das Absolute selbst, subintelligirt wird. Verstanden und in wahrer Kritik gewürdigt kann ein System daher nur unter letzterer Voraussetzung werden, nicht im ersten Falle; und so wird fast unvermeidlich über dergleichen Philosophieen eine Grunddifferenz des Verständnisses und der Beurtheilung Statt finden zwischen denjenigen, welche

im Besitze jener Grundeinsicht sind, auf welcher das System beruht, d. h. die sich mit ihrer Kritik aus ihm selber hervorbilden, und denen, welche nur von Aussen, wenn auch mit schärfster kritischer Auffassung seiner Begriffe und Ausdrücke hinzutreten; so lange, bis sämmtliche Principien und Standpunkte, aus denen eine Philosophie hervorgehen kann, aus einander entwickelt, und in ihrem gegenseitigen Verhältnisse dargelegt sind, was nur in einer erschöpfenden Erkenntnisstheorie geschehen kann. —

Wolff hat sein System in einer Reihe von deutschen und lateinischen Lehrwerken mit doppelter Vollständigkeit dargelegt: jene sind die ältern, aus frischerem Entwurfe des Gedankens geschöpft, und in ihrer gedrängteren Form tritt Inhalt und bindender Zusammenhang des Ganzen deutlicher hervor. Die spätern, lateinisch abgefassten, obgleich bewundernswürdige Muster besonnenen Ausdrucks und ausdauernder, die Langeweile des eigenen Geschäfts nicht scheuender Gründlichkeit, tragen schon die ausgebildete Schwerfälligkeit der analytischen Methodik an sich, und diese hat eigentlich dem Systeme den Untergang gebracht. Doch ist auch hier von der Weitschweifigkeit formeller Syllogistik nicht die Rede, die nach einigen Berichterstattern in allen seinen Werken herrschen soll: nur in seinen „Anfangsgründen aller mathematischen Wissenschaften" findet sich die syllogistische Lehrart. In seinen philosophischen Schriften wird der förmliche Syllogismus nur selten, und bloss dann angewendet, um zweifelhafte Sätze polemisch zu prüfen, oder theoretisch fester zu begründen; — ein freilich jetzt vergessener Gebrauch, welchen jedoch in solchen geeigneten Fällen wieder zu empfehlen durchaus nicht überflüssig sein kann. Es würde einige Umständlichkeit, am rechten Orte nicht gespart, oft eine Menge verworrener Erörterungen nachher überflüssig machen. — Unter den lateinischen Werken ist die Ontologie wohl das wichtigste und eigenthümlichste *), indem es seit Aristoteles Meta-

*) Philosophia prima sive Ontologia, methodo scienti-

physik den ersten Versuch einer vollständigen systematischen Darstellung der Begriffe des Seins (des *Ens* oder „Dinges“, der allgemeinsten Kategorieen der Wirklichkeit) enthält. Allerdings werden darin nur die abstraktesten ontologischen und mathematischen Bestimmungen des Wirklichen aufgeführt, zugleich aber jeder Begriff durch die vollständigste Analyse erschöpft, und, da in so allgemeinen Notionen ein wesentlicher Irrthum kaum möglich ist, nach seiner unmittelbaren Gegebenheit im Bewusstsein richtig bestimmt. So ist diess Werk auch jetzt noch wichtig und merkwürdig, nicht nur als Denkmal charakteristischer Methodik jener Zeit, sondern zugleich als historische Urkunde über die ursprüngliche Bedeutung aller der Begriffe, deren sich die deutsche Metaphysik bis in Kant hinein auf das Mannichfachste als erster, keiner Erklärung bedürftiger Voraussetzungen bedient hat, so dass durch den langen Gebrauch so abstrakter und leicht veränderlicher Bestimmungen ihr urkundlicher Sinn schwankend und unbestimmt werden, oder ganz in Vergessenheit gerathen musste. Selbst für die eigentliche Bedeutung der allgemeinsten Begriffe in der Kantischen Philosophie, welche aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche ihrer Zeit schöpfte, ist es nöthig, bis zu Wolffs Ontologie und Psychologie zurückzugehen.

Unter seinen deutschen Schriften sind die „vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen“ *) besonders auszuzeichnen: sie enthalten eine encyklopädische Uebersicht aller Theile seines philosophischen Systems, und sind am Ersten geeignet, neben der klaren, kurzen und bündigen Metaphysik

fica pertractata, quo omnis cognitionis humanae principia continentur, auct. Wolffio; Francof. et Lips. 1730. 4; mit einer merkwürdigen Dedikation an den König von Schweden, in welcher er sein Unternehmen für die Philosophie mit dem des Euklides in der Mathematik vergleicht.

*) 3te Auflage, erster Theil. Halle 1725.

A. G. Baumgartens *), uns den Charakter des Systemes, darin auch sein charakteristisch Lehrreiches, erkennen zu lassen.

Interessant ist der erste Einschritt in sein System, durch welchen er sich als gründlich systematischen, selbstständigen Denker bewährt, und über Leibnitz, wie über Spinosa, zurückgreift: es ist der Cartesianische Anfang: *cogito, ergo sum*, nur erweitert und durch eine eigene Wendung den besondern Zwecken seines Systemes angepasst.

„Wir sind uns am Unmittelbarsten unser selbst und anderer Dinge bewusst"; in dieser unzweifelhaften Erfahrung liegt aber der Schlusssatz: dass wir sind, als die erste und ursprünglichste Gewissheit. Diese ist der Ausgangspunkt aller andern (vermittelten) Gewissheit. Jede „Demonstration" muss dahin gehen, Alles, was erwiesen wird, uns ebenso gewiss zu machen, als diess unser Sein für uns ist, und eben desswegen diess zum Princip und Ableitungspunkte jeder vermittelten Gewissheit zu erheben („Vernünft. Gedanken" etc. §. 1—8.). Hierin ist scharf und richtig das Princip der modernen, seit Des Cartes befestigten, und zum Bewusstsein gekommenen Methodik und Wissenschaft angegeben, vom Subjekte auszugehen, und die Wahrheit nur in das mit ihm Identische zu setzen. — Das ebenso durchgreifende Princip des Christenthums und der unmittelbar darauf gegründeten

*) Metaphysica, Halae 1739.; auch von Herbart hauptsächlich zu Grunde gelegt bei seiner Kritik des Leibnitzisch-Wolffischen Systemes, mit welcher er die eigene Metaphysik eröffnet. — Die lateinische Urschrift Baumgartens wurde nachher ins Deutsche übersetzt von G. F. Meier 1764; später nochmals mit einigen Zusätzen herausgegeben von J. A. Eberhard, Halle 1783., belobt und empfohlen von M. Mendelssohn; so dass diess Werk als Quintessenz der Wolffischen Philosophie, und als das letzte Bollwerk der Autorität anzusehen ist, welches die sinkende Schule der Uebermacht des Kantischen Geistes entgegenstellte.

Wissenschaftlichkeit des Mittelalters war dagegen, alle Gewissheit der gleich zu machen, dass Gott sei und gesprochen habe; während das wissenschaftliche Bewusstsein der alten Welt noch unentschieden sich theilte zwischen dem Verfliessen und Sichvergessen der eigenen Subjektivität im Unendlichen, oder der abstrakten, ohne weitern Antrieb der Forschung in sich verharrenden Zurückgezogenheit der vereinzelten Subjektivität: (Stoa und Skepsis). Die Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie endlich wäre es, diese ihrer selbst gewisse Subjektivität über sich hinauszutreiben, und den Satz: so wahr ich bin, in die höchste, ihn selbst erst gründende Wahrheit: so gewiss Gott ist, aufgehen zu lassen, in schlechthin gleicher, wechselseitig sich begründender Gewissheit. —

In jener subjektiven Selbstgewissheit liegt aber zugleich schon der Satz des Widerspruches, nur in besonderer Anwendung, miteingeschlossen: in dieser, wie in aller übrigen bestimmten Gewissheit, schliesst diese eben damit ihr Gegentheil aus (§. 10. 11.). Hieraus ergiebt sich der Begriff des Möglichen, als desjenigen, was nichts Widersprechendes in sich enthält. Diess ist also der allgemeinste und weiteste, der Anfangsbegriff. Die Philosophie ist daher überhaupt als die Wissenschaft von dem Möglichen zu bezeichnen.

Aber dadurch, dass Etwas als möglich gedacht wird, ist es doch nicht. „Es muss also ausser der Möglichkeit noch etwas Mehreres dazu kommen, wenn Etwas sein soll, wodurch das Mögliche seine Erfüllung erhält. Und diese Erfüllung des Möglichen ist eben dasjenige, was wir Wirklichkeit nennen“ (§. 14.). Diess ist die erste Einführung der späterhin so berüchtigt gewordenen Wolffschen und Baumgartenschen Definition des Wirklichen, dass es das *complementum possibilitatis* sei, welche auch Herbart in seiner Metaphysik *) einer

*) Th. I. S. 17—22. Der Ausspruch desselben, „dass die alte Schule weit strenger gegen sich selbst zu sein pflege,

scharfsinnigen Prüfung unterworfen hat. Es ist, wie man sieht, gleich allen übrigen ontologischen Definitionen, eine Erklärung des gegebenen Begriffes Wirklichkeit, nicht eine Herleitung desselben aus andern, noch weniger eine Nachweisung, was der Grund des Wirklichen und alles Wirklichen (Realen) sei, dass es etwa aus dem Möglichen stamme, gleichwie Herbart die Vermuthung äussert, dass, weil die Dinge früher möglich zu sein scheinen, ehe sie in die Wirklichkeit eintreten, Wirklichkeit das *complementum possibilitatis* genannt worden sei.

Die Antwort über den Grund, der das bloss Mögliche zum Wirklichen mache, erfolgt weit später: die Verwirklichung des einzelnen „Dinges" — (Ding aber ist Alles, was möglich ist, es mag wirklich sein oder nicht; §. 16.) — liegt in seiner Prädetermination durch alles ihm vorausgehende Wirkliche: es ist nothwendiges Produkt der Zusammenwirkung aller früheren Dinge, und diese ist es, was zur Möglichkeit oder dem Wesen (§. 35.) einer Sache noch kommen muss, damit es seine Wirklichkeit erreiche (§. 565 — 68.). Diess ist eben der zureichende Grund, warum es vielmehr ist, als nicht ist (§. 29. 30.).

Das Wesen eines Dinges besteht aber darin, dass es nur auf diese bestimmte Art und Weise möglich ist; dagegen jede andere Art für dasselbe schlechthin unmöglich (widersprechend) wäre. Diess Gegentheil des schlechthin Unmöglichen, Sichselbstaufhebenden, Widersprechenden, macht eben das Nothwendige an ihm aus, und so ist Alles, was sich als nothwendige Eigenschaft an ihm zeigt, zu seinem Wesen zu rechnen, zugleich damit

als die heutige Zeit" (S. 20.), den wir nur gerecht und bezeichnend finden können, zeugt abermals von der Vorurtheillosigkeit und der charaktervollen Selbstständigkeit dieses Philosophen, mit welcher er von den eingewurzeltesten Meinungen keine Notiz nimmt, wenn sie ihm als ein blosses Vorurtheil erscheinen.

zu dem, was an jedem Dinge ewig, unveränderlich, und durchaus unabhängig ist von allem Andern (§. 36—43). — Es ist schon erinnert, dass das nothwendige Wesen des Dinges im Begriffe desselben zum Bewusstsein kommt.

Im Wesen eines Dinges liegt daher auch die Vollkommenheit, welche jedem nach seiner Art zuzurechnen ist. Je mehr daher das einzelne Ding nur seinem Wesen entspricht, desto vollkommner ist es. Da aber in den Dingen, sofern sie zusammengesetzt sind — (ein Hauptbegriff, den die Wolffsche Philosophie gleichfalls von Leibnitz überkommen hatte, und über dessen wahre metaphysische Bedeutung bei dem Letztern wir uns an einer spätern Stelle das Weitere vorbehalten), — sehr verschiedene Grade von Vollkommenheit stattfinden können: so ist klar, dass, wenn ein Ding von einer gewissen Art einen gewissen Grad von Vollkommenheit hat, es ebenso gut auch einen andern hätte haben können. Der eine Grad der Vollkommenheit ist so möglich, als der andere, indem einer so wenig dem Wesen des Dinges widerspricht, als der andere. Diess ist das Zufällige an ihm, d. h. dasjenige, davon das Entgegengesetzte sein kann, oder dem das Entgegengesetzte nicht widerspricht (§. 175.).

Da nun das Wesen der Dinge nothwendig ist, so muss auch Alles, was in diesem allein gegründet ist, nothwendig sein; mithin auch unveränderlich und ewig. Diese Bestimmungen haben daher alle Dinge, welche einerlei Wesen (Begriff) haben, mit einander gemein. Wir nennen sie Dinge von einerlei Art. — Aber diese können zugleich doch von einander unterschieden sein, nämlich in demjenigen, was nicht bloss aus ihrem Wesen stammt, sondern dem Zufälligen (im weitesten Sinne) an ihnen angehört (§. 179—182.).

Aber auch das Zufällige an den Dingen ist darum keinesweges undeterminirt, oder ohne seinen zureichenden Grund. Nur kann dieser nicht mehr im Wesen

desselben, als der Quelle des Nothwendigen gefunden, oder jenes dadurch erklärt werden. Er ist daher nur in der Beziehung und dem Zusammenhange der einzelnen Dinge unter einander zu finden: in dem überhaupt, wodurch das Eine die Ursache wird von einer Beschaffenheit des Andern. Diess ist daher zugleich das Veränderliche an ihnen, indem es in jedem Dinge nur so lange fortdauert, als die Beziehung zu dem andern Dinge stattfindet, welche Ursache dieser Beschaffenheit geworden ist. So ist Eigenschaft das Bleibende, welches aus dem Wesen des Dinges folgt, und durch die Veränderungen selbst, als das Modificirbare sich hindurchzieht. — Beschaffenheit dagegen, was, aus den wechselnden Verhältnissen zu den andern Dingen hervorgehend, überhaupt die Modificirbarkeit der Eigenschaften selbst enthält: — ein Sprachgebrauch, welchen, der Grundbedeutung der Wörter angemessen, und eine der wichtigsten Bestimmungen enthaltend, der Verfasser in seiner Ontologie wieder einzuführen kein Bedenken getragen.

So giebt es jedoch weder eine Eigenschaft, noch eine Beschaffenheit in irgend einem Dinge, welche nicht entweder in seinem Wesen, oder durch einen Zusammenhang mit den übrigen Dingen determinirt wäre, oder seinen zureichenden Grund hätte. Wir nennen jenes zwar das Nothwendige, diess das Zufällige; nicht aber darum, weil diess weniger determinirt wäre, als jenes, sondern weil wir den zureichenden Grund der Determinationen des Letzteren nicht vollständig erkennen können, welcher in dem unendlichen Zusammenhange der Dinge unter einander liegt (§. 186—190.). Das Resultat ist daher vollständiger Determinismus.

Diess der summarische Inhalt der Lehre „von den ersten Gründen unserer Erkenntniss“, welche Wolff sonst erste Philosophie, oder Ontologie nannte, und als die Wissenschaft vom Dinge über-

haupt, Alexander Baumgarten als die Wissenschaft der gemeinern (allgemeinen) und abstraktern Prädikate des Dinges bezeichnete*). Baumgarten bemerkt daher, dass die Ontologie nur unsinnliche Begriffe enthalten, und dass kein Begriff in ihr Platz finden könne, welcher den äussern Sinnen zukomme. Von jenen seien einige unsinnlich, weil sie Begriffe von einfachen Substanzen sind (den intelligibeln Substraten der Sinnendinge), andere, weil sie dem Einfachen und dem Zusammengesetzten (zugleich) zukommen. Die erstern Begriffe könne man desshalb aussersinnliche nennen, die letztern übersinnliche.

Dennoch werden, trotz dieser Festsetzung des Begriffes der Ontologie, Raum und Zeit mit ihren Grundbestimmungen von Wolff, wie von Baumgarten, in dem ontologischen Zusammenhange abgehandelt. Sie sind gleichfalls unsinnliche Prädikate des Dinges, indem sie durch das Bewusstwerden des Realen überhaupt im Geiste entstehen: Raum nämlich, nach der ursprünglichen Leibnitzischen Erklärung, als Ordnung der zugleich seienden, Zeit, als Ordnung der nach einander seienden oder sich verändernden Dinge (Wolffs Vern. Gedanken; §. 44. 94. 95.).

Darin also ergab sich für Kant kein Vorgang, Raum und Zeit ausschliesslich zu Grundformen der Anschauung (Sinnlichkeit) zu machen, und den Kategorieen, als den Grundformen des Verstandes, entgegenzustellen. Vielmehr behauptete Kant, wie wir aus seinem berühmten Streite mit Eberhard sehen, in dieser Trennung und Entgegensetzung einen wesentlichen Fortschritt über die Leibnitzisch-Wolff'sche Philosophie hinausgethan zu

*) Philosophia prima sive Ontologia, quo omnis cognitionis humanae principia continentur, auct. Chr. Wolfio; Francof. 1730. 4. §. 1. und §. 5. — Alex. Baumgartens Metaphysik; neue Aufl. Halle 1783. §. 1, 4 und 5.

haben; und so wird diess zu einem der Ausgangspunkte für die nächstfolgende Philosophie, die Kantische. — An sich selbst aber stellt sich eine der Cardinalfragen auch der gegenwärtigen Spekulation ein: ob Raum und Zeit nur der „sinnlichen Erscheinung" beigelegt werden können, dem intelligiblen Grunde derselben jedoch nicht zukommen, oder ob beide eine schlechthin allgemeine Grundbestimmung aller Realität sind? — Bleibt es bei dem ersten Satze und hätte also Kant mit dem Schritte, den er über die Leibnitzisch-Wolff'sche Philosophie hinausgethan hat, einen standhaltenden und definitiven Fortschritt ausgesprochen: so behielte die Kantische Grundansicht im Wesentlichen und in all ihren weitern Folgen auf die allgemeine Bildung Recht. Das Absolute, der intelligible Grund, wäre nach seinen positiven Prädikaten schlechthin unerkennbar; denn es giebt überhaupt keine positive (bejahende) Bestimmung, welche nicht zu Raum und Zeit in einem realen — nicht bloss negirenden — Verhältnisse stände. Diess ist daher einer der Hauptpunkte, welcher sich bei der Kritik der folgenden Systeme, namentlich des Kantischen, immer wieder erneuern muss, ja der sich bis in die Betrachtung der gegenwärtigen Lehren als die entscheidende Frage hineinzieht. —

Im Uebrigen ist bei der Wolff'schen Ontologie und seinen übrigen metaphysischen Demonstrationen die methodische Grundvoraussetzung die völlig naive des unmittelbaren Bewusstseins oder des sonstigen wissenschaftlichen (z. B. mathematischen) Erkennens, dass, was sich im Denken als nothwendig ergebe, auch eine allgemeingültige apriorische Wahrheit sei, die schlechthin in allem Realen ihre objektive Geltung habe. Es ist unbefangenes, damit aber auch ungerechtfertigtes Axiom dieser Philosophie, dass der nothwendige Begriff des Dinges das objektive Wesen des Dinges sei. Analyse des Gegebenen, um das Nothwendige für seinen Begriff zu finden, und Syllogismus sind daher die beiden Principien derselben, aus welchen sie ihren gesammten Inhalt schöpft.

Hieraus ergeben sich zugleich die Bedingungen, durch die eine philosophische Gotteserkenntniss zu Stande kommt. Darüber, als über eine sehr charakteristische Seite dieses Systemes, müssen wir noch Bericht erstatten, zumal da Wolff überall, auch in seiner *theologia naturalis*, vollständige und ausreichende Erläuterungen hinsichtlich dessen giebt, wie die Philosophie überhaupt zu einem Begriffe von Gott und von seinen Eigenschaften kommen könne. Dabei wird sehr genau der Beweis für das Dasein Gottes (für die Existenz eines schlechthin nothwendigen Wesens überhaupt), und der von dem Wesen und den Eigenschaften desselben aus einander gehalten.

Was nun den ersten betrifft, so finden wir weder in dem deutschen Lehrwerke („Vernünftige Gedanken" u. s. w. §. 928—31.), noch in seiner später herausgegebenen vollständigern und besonders ausgefeilten *theologia naturalis* *) die Sonderung der ontologischen, kosmologischen und teleologischen Argumente, wie sie in der Kantischen Kritik geordnet und dargestellt werden; noch weniger wird hier, wie man dennoch erwarten sollte nach der historischen Wichtigkeit, die Kant dem ontologischen Beweise giebt, dieser, — d. h. die Begründung des Daseins Gottes durch den Schluss von dem Begriffe des allerrealsten Wesens auf die Existenz desselben, weil Existenz eine reale Eigenschaft sei, welche jenen nicht abgehen könne, — in den Vordergrund gestellt, oder auch sonst nur aufgeführt. Ueberhaupt scheint der ontologische Beweis in dieser, — der Kantischen — Fassung, so weit unser Quellenstudium der Wolff'schen Schriften reicht, von demselben nicht anerkannt worden zu sein, ebenso wenig, wie von Leibnitz **), ja wie auch, wenn man

*) Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur, auct. Chr. Wolfio. Francof. 1736. 4. Pars. I. Cap. I. §. 24—34.

**) Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis, Opp. Vol. II.

genauer hinsieht, selbst Des Cartes ihn nicht in einer so formellen Krassheit behauptete. *)

Der Beweis für das Dasein Gottes, wie ihn Wolff ausführt, beruht vielmehr, ganz nach der Anleitung Leibnitzens, auf dem kosmologischen Argumente: Wir sind; Alles jedoch, was ist, hat einen zureichenden Grund seiner Existenz. Und so ist auch der Grund unserer Existenz entweder in uns selbst, oder in einem andern zu finden. Im ersteren Falle wären wir selber das „nothwendige Ding." Im andern Falle kann er zuletzt doch nur in einem Dinge gefunden werden, das, indem es Grund des Andern, zugleich Grund der eigenen Existenz ist. Und demnach giebt es ausser uns ein solches nothwendiges Ding. Aus dem Begriffe desselben folgt daher nothwendig seine Existenz; und in diesem Zusammenhange ist die Folgerung vollkommen richtig: giebt es überhaupt ein zufälliges (den Grund seiner Existenz in einem Andern habendes) Ding; so muss es auch ein schlechthin nothwendiges, den Grund seiner Existenz in sich selbst habendes Wesen geben: sonst könnte überhaupt Nichts existiren. Es wird daher nicht geschlossen aus der Idee des nothwendigen Wesens auf seine Realität, sondern aus dem Begriffe der Existenz schlechthin (aus der einfachsten Grundthatsache eines Wirklichen überhaupt) auf die Existenz eines nothwendig Wirklichen, Absoluten. Und diess ist auch der wahre Sinn der Verbesserung, welche Leibnitz

P. I. S. 15. — De la démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu; ibid. S. 254. Vgl. S. 264. — Hier erwähnt Leibnitz zugleich, dass diese Demonstration auch bei den Scholastikern zu keinem allgemeinen Ansehen gelangt, und namentlich von Thomas von Aquino als ungenügend verworfen worden sei.

*) Ren. Cartesii Principia philosophica, P. I. §. XVIII. p. 5, Meditationes de prima philosophia, Medit. III. p. 21. Opera ed. Elzevir. 1664. Vgl. des Verfassers Abh. „zur spekulativen Theologie" in der Zeitschrift für Philosophie, Bd. IV. H. 2. S. 184.

(a. a. O. S. 255.) der Cartesianischen Beweisführung aus der Idee des schlechthin nothwendigen Wesens hinzufügen will. Er sagt, was daran fehle, sei eigentlich nur, dass die Möglichkeit eines solchen bewiesen werden müsse. *) Man könne diess durch den Satz ausdrücken: Wenn das nothwendige, oder durch sich selbst seiende Wesen (*l'être de soi*) möglich ist — wenn dieser Begriff überhaupt keinen Widerspruch im Denken in sich schliesst; — so existirt es. — Wenn es aber unmöglich wäre, so müsste auch die Existenz der andern Wesen für eben so unmöglich erklärt werden, da diese zuletzt doch nur in dem durch sich selbst Seienden den Grund ihrer Existenz finden können. Man müsste dann also behaupten: Wenn das durch sich selbst seiende Wesen nicht ist, dann ist überhaupt auch kein anderes denkbares Wesen wirklich: es vermöchte überhaupt dann Nichts zu sein; was sich widerspricht, u. s. w. Es existirt also ein durch sich selbst seiendes, schlechthin nothwendiges Wesen.

So Leibnitz und Wolff, was man in dem Sinne allerdings einen ontologischen Beweis für das Dasein Gottes nennen kann, als er aus dem Begriffe des Seins, der Wirklichkeit schlechthin, geführt wird; nur ist zuzugeben, dass die Kantische Widerlegung desselben diese Form nicht kennt, und überhaupt gegen dieselbe Nichts auszurichten vermöchte: sie bleibt ganz unberührt von jener. Nur das wäre mit Fug gegen den also erwiesenen Begriff des schlechthin nothwendigen Wesens zu erinnern, dass in ihm die Idee Gottes in keinem Sinne erschöpft sei, dass darin nur der Anfang eines Erweises für die Realität derselben gefunden werden könne; ein Verhältniss, dessen

*) Man vergleiche damit die Beweisführung des Wolff'schen Satzes in der theol. naturalis a. a. O. §. 34.: „ens a se existit ideo, quia possibile", welche dasselbe, nur formeller, und darum unklarer, enthält.

sich Leibnitz, wie Wolff jedoch auf das Deutlichste bewusst waren.

Der Letztere fährt nach jener allgemeinen Prämisse nämlich also fort (Vernünft. Gedanken, §. 929 ff. verglichen mit *theol. naturalis* a. a. O. §. 46. §. 50 ff.): Weder wir selbst, noch irgend Etwas in der erscheinenden (*aspectabilis*) Welt, noch die Welt selber kann diess schlechthin nothwendige Wesen sein; denn alle Eigenschaften, welche aus seinem Begriffe folgen, und von ihm unabtrennlich sind, müssen an uns, wie an den Weltdingen vielmehr negirt werden. Das schlechthin nothwendige Wesen (§. 945. 946.) ist daher ebensowohl von der Welt und ihren Elementen, als auch von unserer Seele unterschieden, und also ist in ihm der Grund von der Wirklichkeit beider zu suchen. „Diess von beiden unterschiedene Wesen ist es, was wir Gott zu nennen pflegen. Es ist demnach Gott ein selbstständiges" (aus sich selbst seiendes) „Wesen, in welchem der Grund von der Wirklichkeit der Welt und der Seele zu finden." — „Da nun gewiss ist, dass es ein dergleichen selbstständiges Wesen giebt; so ist auch ein Gott"; — wo sogleich dann die allgemeinsten Eigenschaften, welche an dem selbstständigen Wesen demonstrirt worden waren, Einfachheit, Ewigkeit, Unkörperlichkeit, Unermesslichkeit, u. s. w. auch als Eigenschaften Gottes prädicirt werden.

Erst von hier aus wird dann zu den Prädikaten fortgeschritten, welche Gott zum allerrealsten Wesen machen. Sie entstehen dadurch, dass wir diejenigen Eigenschaften, welche wir in der Welt für die vollkommensten halten, Gott uneingeschränkt oder in absoluter Vollkommenheit beilegen müssen. Hieraus wird zugleich erklärt, wie wir selber einen Begriff von Gott und seinen Eigenschaften zu erhalten vermögen. Weil nämlich das Wesen Gottes Aehnlichkeit hat mit dem Wesen unserer Seele (§. 1097.), die Seele aber sich selbst erkennt, mithin auch einen Begriff von sich selbst hat; so hat sie dadurch allein schon zugleich einen Begriff von Gott. Denn

da unser Wesen und die in ihm gegründeten Eigenschaften eingeschränkt sind, Gott aber Alles, was er ist, auf unendliche Weise ist; so dürfen wir nur die Einschränkungen unseres Wesens und seiner Eigenschaften weglassen, um den Begriff von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes zu erhalten (§. 1076. 78.). Zugleich ist nicht ausser Acht zu lassen, dass nur die unendliche Vollkommenheit derjenigen Eigenschaften, welche den Menschen zum vollkommensten unter dem empirisch bekannten Weltwesen erheben, auch Gott zum allerrealsten Wesen machen kann, also vor Allem Verstand, Freiheit und Güte. Aber auch hier stellte Wolff die Forderung an die natürliche Theologie, um diese Begriffe von dem Scheine einer leeren Vorstellung zu befreien, dass aus den Eigenschaften der Welt nachgewiesen werde, dass ihr zureichender Grund nur mit den Prädikaten des vollkommensten Verstandes, der unbeschränktesten Freiheit (Allmacht), und der höchsten Güte gedacht werden könne.

Diess in ihren Grundzügen die natürliche Theologie Wolffs, während er in ihrem übrigen Inhalte die bekannten Hauptmaximen Leibnitzens aus seiner Theodicäe in Ausführung bringt. Und so wollen wir nur als historische Thatsache feststellen, dass weder gegen Wolff, noch gegen Leibnitz die Kantische Kritik über die natürliche Theologie, namentlich über die Form des ontologischen Beweises, gerichtet sein konnte; denn alles diess, wenigstens in dieser Gestalt, ist nicht bei ihnen anzutreffen. — Erst bei Baumgarten (ob aber zuerst, oder ausschliesslich unter allen Wolffianern bei ihm, vermögen wir fürerst nicht zu entscheiden) — findet sich der ontologische Beweis in derselben Schlussweise, wie Kant sie vor Augen hatte, aber auch hier mit so genauer historischer Beziehung zu Leibnitz und Wolff, dass die Entstehung desselben, als einer vermeintlich kürzern und prägnanteren Fassung jenes Grundarguments, vollkommen verständlich wird. Er hängt dort mit den allgemeinsten ontologischen Grundbestimmungen zusammen, welche daher auch hier

herbeizuziehen sind. (A. Baumgartens Metaphysik §. 602—618.)

Wirklichkeit — so hat die Ontologie (§. 51.) behauptet — ist dem Wesen (des Dinges) nicht zuwider, sondern sie ist eine Realität, welche mit dem Wesen zugleich möglich ist. Realität aber ist, zufolge einer gleichfalls frühern Erklärung (§. 31.), eine bejahende Bestimmung im Möglichen. — Wenn ich daher dem bloss als möglich Gedachten zugleich nun Wirklichkeit beilege, so habe ich ihm eine Realität beigelegt; nicht minder, wie wenn ich ihm eine bestimmte Eigenschaft beilegte. Hier zeigt sich sogleich schon der von Kant aufgedeckte Erbfehler, der dem ontologischen Beweise in der spätesten Fassung seine Entstehung gegeben hat, den Begriff der Wirklichkeit in eine Reihe mit den realen Eigenschaften (Realitäten) des Dinges zu stellen; und hierher gehört auch die späterhin so anstössig gewordene Erklärung: dass Wirklichkeit die Ausfüllung (*complementum*) des Begriffes des Möglichen sei. Demungeachtet, nachdem sich jener Begriff auf eine so unscheinbare Weise in die Ontologie eingeschlichen hatte, durfte er nun auch in der natürlichen Theologie auftreten und seine Früchte tragen. (Vgl. auch Baumgartens Ontol. §. 41.)

So setzt sich die ontologische Demonstration, nach den vorigen Prämissen mit der strengsten Bündigkeit, folgender Gestalt in Bewegung, und wird nun in der That zu dem bekannten ontologischen Beweise, welchen Kant bekämpfte. Der Begriff des vollkommensten Dinges (§. 602 ff.) wird zuvörderst aufgestellt, und nach seiner Möglichkeit (allgemeinen Denkbarkeit) und seinen allgemeinsten Bestimmungen erwiesen: das vollkommenste Ding ist der Inbegriff aller Realitäten. — Alle Realitäten (für sich) sind in der That bejahende Bestimmungen, und keine Verneinung ist eine Realität. Folglich, wenn auch in Einem Dinge alle Realitäten ohne Ausnahme mit einander verbunden gesetzt werden; so kann doch daraus niemals ein Widerspruch entste-

hen: (denn Bejahendes kann niemals einem andern Bejahenden, sondern nur dem Verneinenden widersprechen; überhaupt keine Realität kann mit einer andern Realität in Widerspruch treten: — der Gipfel des leeren, vom Realen gerade absehenden Formalismus, indem er in dem unendlich unterschiedenen Inhalte des Concreten Nichts als die abstrakte Bejahung sieht.) — Nun hat das vollkommenste Ding (seinem blossen Begriffe nach) alle Realitäten, die beisammen möglich sind: folglich hat es alle Realitäten ohne Ausnahme, und eine jede derselben im allerhöchsten Grade (§. 605.).

Hiermit ist zunächst die Möglichkeit dieses Begriffes, nach Leibnitzens Rath und Vorgang, freilich auf eine nur formelle Art, auf dem Wege analytischer Folgerung nachgewiesen. — Aber mit gleich formeller Vorsicht wird der Uebergang in den Begriff seiner Wirklichkeit eingeleitet.

Wenn eine Realität in einem Dinge gesetzt ist, so wird dadurch in demselben eine Verneinung aufgehoben: nun sind in dem vollkommensten Dinge alle Realitäten beisammen; folglich hat es unter seinen innern Bestimmungen gar keine Verneinung. — Nun ist die Wirklichkeit eine Realität, welche (laut Vorigem) mit dem Wesen und den übrigen Realitäten beisammen möglich ist: Nichtwirklichkeit wäre aber eine Verneinung. Folglich hat das vollkommenste Ding die Wirklichkeit. Gott ist das vollkommenste Ding; folglich ist Gott wirklich (§. 606—609.).

Verstärkt wird dieser Beweis noch durch Nachweisung der Ungereimtheit des Gegentheils (§. 618. 19.): Ein nicht wirklicher Gott wäre ein Ding, welches alle Realitäten hätte, und dem doch Eine fehlte; welches in Absicht aller innern Vollkommenheiten in dem denkbar höchsten Grade bestimmt wäre, und welches in Absicht einiger dennoch nicht so bestimmt wäre; — folglich ist das Gegentheil der Wirklichkeit Gottes unmöglich; und sie selbst ist daher schlechthin nothwendig. Gott ist demnach

das nothwendige Ding, und — „wenn Gott nicht wirklich wäre, so wäre der Satz des Widerspruches falsch.“

Diese in strenger Folge und, äusserlich betrachtet, in wirklicher Folgerichtigkeit ablaufende Beweisführung, — übrigens, wie wir gezeigt haben, die späteste Nachgeburt der Leibnitzischen Entdeckungen, unter der sich die wahre und ursprüngliche Grundidee jenes Beweises verhüllte, so lange bis sie — vergessen wurde, — ist nun der eigentliche oder alleinige Gegenstand von Kants Widerlegungen. Aber indem diese in der That widerlegt ist, soll man nicht meinen, den ontologischen Beweis überhaupt widerlegt, oder auch nur ihn getroffen zu haben. Wenn es jedoch jetzt uns seltsam oder unbegreiflich dünken möchte, wie eine Demonstration nach der eben charakterisirten Art jemals habe Geltung und Ansehen gewinnen können; so muss bedacht werden, woran in Dingen solcher Art nicht genug zu erinnern ist, dass selbst in ihm die Wahrheit jener Grundidee und ihre ursprüngliche Ueberzeugung das geheim Wirksame und der Inhalt war, welcher, in's Breite und Formelle getrieben, und vollends noch durch übereilt aufgestellte ontologische Prämissen weitläufig unterbaut, dadurch freilich seiner Ursprünglichkeit verlustig gehen musste, und nachdem die Grundidee selber in Vergessenheit gerathen war, nur als das Gespenst einer leerwillkührlichen Formalistik zurückbleiben konnte.

Jetzt freilich ist es leicht, die Wurzel seines Irrthums zu treffen — in dem falsch oder zu allgemein bestimmten Begriffe der Realität: für Kant aber, zumal während der Uebergangsepoche, wo die in Leibnitz, sogar in Wolff noch fortlebende Idee des Absoluten unter jenen Formeln verschüttet zu werden anfing, war es das Meisterwerk eines bis in den Grund dringenden Scharfsinns, den verborgenen Fehler jener Beweisführung, welche er mit Recht „ein ganzes Nest scholastischer Subtilitäten“ nennt, auf seinen einfachsten und erschöpfendsten Ausdruck zurückzuführen.

Doch Kant that noch mehr. Wir haben gezeigt:

Begriffsanalyse und Syllogismus waren die beiden Principien, durch die jene Philosophie zu ihrem Gehalte kam. Hierin lag aber offenbar eine Vermischung oder ein Ununterschiedenlassen des Analytischen und Synthetischen: es musste unaufhörlich die Versuchung entstehen, aus dem Kreise der blossen Analyse unvermerkt zu synthetischen Bestimmungen überzuspringen; ein Beispiel solchen Fehlers hatte Kant eben entdeckt, an welches man zugleich die ungeheuersten Konsequenzen anknüpfen wollte: man dachte aus Analyse des Begriffes vom Allerrealsten die synthetische Folgerung zu gewinnen, dass es desshalb auch existiren müsse, oder wie Kant diess klassisch kräftig ausdrückte: man suchte aus dem Begriffe das Sein herauszuklauben. — So musste er, und es war wieder der einfachste Ausdruck für eine tausendfältig gewendete Verwirrung — den einfachen Gegensatz des Analytischen und Synthetischen in Erinnerung bringen.

Aber die zweite Frage lag hierbei noch nahe, oder war eigentlich Eins mit jener, — wie denn überhaupt der Syllogismus das Recht und die Macht erhalte, schlechthin aus sich selbst *(apriori)* und ohne alle gegebene Erfahrung, aus den alten Begriffsbestimmungen durchaus neue synthetisch hervorzulocken, und zugleich zu behaupten, dass das also (durch subjektives Denken) Gefundene objektive Allgemeingültigkeit haben müsse, oder kürzer — wie das (apriorische) Denken überhaupt des Wesens der Dinge mächtig sei? — (Uebrigens hatte Kant schon früher durch seine Schrift: „über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (1762) das Joch des Syllogismus gebrochen.)

So drängte Kant mit bewundernswerther Einsicht die sämmtlichen bewusstlos gebliebenen Voraussetzungen der Wolff'schen Philosophie, ja alles „dogmatischen" Philosophirens in die einfache Frage zusammen: wie sind synthetische Urtheile *apriori* möglich? Die

verborgene Grundvoraussetzung oder das zugestandene Resultat des Vorhergehenden erhob er zum Bewusstsein und damit zum Probleme. Diess ist immer und in jeder Wissenschaft die urkundliche Beglaubigung einer wahren, epochemachenden Nachfolgerschaft gewesen, durch die ein völlig neuer Weg des Erkennens betreten wird. Entweder man macht, was bisher unantastbare Grundvoraussetzung, absolute Schranke des Verständnisses gewesen war, selbst zum Gegenstande einer darüber hinausgreifenden Untersuchung — der allgemeinste Begriff des Transscendentalismus: — oder das letzte Resultat wird von Neuem zur Prämisse einer höhern Combination und weiterer Folgerungen gemacht. Beides wird in der philosophischen Forschung, deren Wesen besonders in ihren ersten, fundamentalen Untersuchungen in jenem Transscendentalismus besteht, oft genug zusammenfallen. Wenigstens ist diess bei Kant geschehen; und wiewohl er selber in seinen „Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphysik“ von der nahen und innigen Beziehung zur Wolff'schen Philosophie einiger Maassen absieht, und über seine Bildungsgeschichte berichtet, dass erst Hume's Erinnerungen gegen die objektive Gültigkeit des Satzes vom Grunde seinen dogmatischen Schlummer unterbrochen hätten: so kann er damit wohl nur die erste Erschütterung meinen, welche das überlieferte Gebäude seiner Ueberzeugungen traf. Von da an, und durch sie angeregt, hat er ohne Zweifel völlig selbstständig den Grund desselben untersucht, um nun seinen tiefsten, verborgensten Eckpfeiler anbrüchig zu finden. Es bedurfte wirklich Kantischen Geistes, seines Eindringens und seiner Ausdauer dazu, um aus den, wie wir sahen, ganz empirisch und ziemlich roh behandelten Humeschen Betrachtungen solche Probleme herauszuläutern!

Durch das Auffinden jenes grossen und allgemeinsten Problemes hat wirklich nun Kant im Verlaufe der von ihm ausgehenden Epoche die gesammte Philosophie um eine Stufe höher gerückt: das dogmatische (gleichsam vor-

laute) Benehmen und Verhalten zu den Erkenntnissgegenständen ist überwunden, — oder sollte es wenigstens sein. Das Denken hat, zufolge der Selbsterkenntniss seiner Natur, sein Recht und seine Gewalt über die Wahrheit und das Wesen der Dinge nachgewiesen; — aber nicht durch Analyse und formellen Syllogismus: auch nicht — wir bezeichnen damit den ganz analogen Fehler, in welchen die Entdeckung des neuen methodischen Princips umzuschlagen in Gefahr gekommen ist, — durch Begriffsdialektik nach irgend einem absolut gültigen Schema drei- oder auch viertheiliger Momente, welche an jedem Erkenntnissgegenstande dargelegt werden müssen, wenn sie auch nur zusammenzusuchen wären, um ihn methodisch bewältigt zu haben: — sondern allein dadurch, dass das Denken mit absoluter „Voraussetzungslosigkeit" eingeht in das Wesen und die Nothwendigkeit der untersuchten Wahrheit: die wahre Methode ist die Aufweisung der innern Nothwendigkeit des Gegenstandes selbst. —

Diess ist — um das Künftige sogleich zu anticipiren — auch der wahre und schliessliche Sinn der Antwort, welche Kant auf jene Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile *apriori* giebt, wenn wir von der Einschränkung auf die nur subjektive Gültigkeit dieses Grundsatzes absehen, welche in den sonstigen Prämissen seiner Theorie lag. Er drückt ihn, als den „obersten Grundsatz synthetischer Urtheile", so aus: Alle Gegenstände stehen in Ansehung ihrer (apriorischen) Erkenntniss unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung: d. h. dasjenige, was als die nothwendige Bedingung für jede mögliche Erfahrung des Gegenstandes erkannt wird, um die synthetische Einheit seines Mannichfaltigen zu constituiren, ist auch das synthetisch und *apriori* an ihm Erkannte.

So viel über das Vorbereitende der Wolff'schen Philosophie auf den Kantischen Standpunkt. Wenn wir jedoch, alles Bisherige zusammenfassend, den Werth derselben für sich beurtheilen wollen; so ist diese Philosophie, nicht nur ihrem äussern Umfange und ihrer wissenschaftlichen Absicht nach, — welche nichts Geringeres erstrebte, als den gesammten Erkenntnissstoff zu einem in sich selbst begründeten Systeme von strenger Methode und unzweifelhafter Gewissheit zu verarbeiten, — sondern auch durch die wirkliche Leistung und gedankenmässige Ausführung, ein gründliches, auch jetzt noch lehrreiches Unternehmen. Sie ist ebenso die konsequente Durchführung der damals zum Bewusstsein gekommenen Erkenntnissprincipien, und sonach die der damaligen Zeit eben also angemessene Gestalt der Wahrheit, wie diess nur irgend von Kants und Hegels Systemen behauptet werden kann. Sie ist der konsequenteste Ertrag des Syllogismus nach den Sätzen des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes; daher sie auch, ganz dieser syllogistischen Haltung entsprechend, in der Methode der Geometrie das Vorbild ihrer eigenen Methodik erblicken musste, welche zwar auch bei Spinosa angewandt worden, aber dem Inhalte seines Systemes ganz äusserlich geblieben war, dem sie vielmehr bei der abstrakten Identität, mit welcher Alles in dem Begriffe der unendlichen Substanz von Spinosa nur verbunden wird, völlig widerspricht; so wie beide Philosophen in Hinsicht auf methodische Ausführung und gleichmässige Durcharbeitung ihres Erkenntnissstoffes kaum eine Vergleichung unter einander zulassen.

Aber auch Wolffs persönlicher Charakter, als unabhängigen Forschers, und in seinen mannichfaltigen litterarischen Conflikten, zeigt sich stattlich, kräftig und voll besonnenen Maasshaltens. Wolffs Schriften, die deutschen insbesondere, sind reich an Stellen, welche mit Begeisterung und in ächt philosophischem Sinne den unbedingten Werth klarer Vernunfterkenntniss, vor Allem über die höchsten Angelegenheiten der Religion, der Moral und

des Staates, wie ihren Einfluss auf Leben und Charakter aussprechen. Und wie er sogar in seiner Polemik darauf ausgeht, sein Benehmen nach festen und klar definirten Grundsätzen einzurichten, und sich nur objektiv und sachgemäss zu seinen Gegnern zu verhalten — welcher Art diese waren, weiss man —: so spricht sich auch das Ziel seines Philosophirens und die überall gründliche Gesinnung des Mannes in seinen Werken höchst würdig aus. — Klassisch in dieser Beziehung und des erneuerten Andenkens gar wohl werth ist seine „Erinnerung, wie er künftig es mit den Einwürfen halten will, die wider seine Schriften gemacht werden (Halle 1725. 3. Aufl.), welche, auch im Stile rasch und gewandt, seine Gegner mit der vollen Energie des Denkens auf klare Begriffe zurückführt, und sie, ohne übrigens einen Namen zu nennen, klassenweise mit dem überlegensten Geiste dahinstreckt. *)

So hat sich Deutschland auch dieses Philosophen nicht zu schämen, der sich in geschlossener, völlig und gelungen durchbildeter Eigenthümlichkeit uns darstellt, und gar wohl des gewaltigen Einflusses würdig war, welchen er auf sein Zeitalter geübt hat. Mag man jetzt auch seinen Namen aus Halbkenntniss oder Vorurtheil fast sprichwörtlich mit Schmach belegen; wir können ihn getrost den grossen und für ihre Zeit wohlthätigen Männern beizählen, wie sie unsere Nation in jeder Epoche, ihrer Bildung angemessen, hervorgebracht hat, gleichwie auch Kant, Jacobi, Herder, Hamann ihre Hochachtung vor ihm nie verläugnet haben.

Hiermit sind nun die eigentlich theoretischen Vorbedingungen erledigt, welche bei Hume, wie Wolff dem

*) Auch vergleiche man: „Wolffs vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes“; Halle 1710. in der Einleitung und sonst.

Umschwunge in Kant zum Stützpunkte dienten. Aber es wäre weit gefehlt, wenn man darin alle Bedingungen der Vorbildung für Kant erschöpft glaubte. Nur dann gelingt es einem Philosophen, so durchgreifend über alle Zweige der Kultur einzuwirken, wenn er nicht weit vorausgreifend seiner Zeit voraneilt, sondern ungleich mehr, wenn er dasjenige, was in ihr sich vorbereitet hat, und in einzelnen, aus einander liegenden Zügen schon verwirklicht ist, mit zusammenfassendem und principiellem Bewusstsein ausspricht. Mit allen positiven Ergebnissen seiner Philosophie, mit seiner Rechtslehre, seiner Ansicht vom Staate, mit seiner Religionslehre, selbst seiner moralischen Bibeldeutung hat er nur das Gesammtresultat ausgesprochen, was schon vor ihm lange und allmählich sich vorbereitet hatte, besonders auch in den politischen und kirchlichen Kämpfen Frankreichs und Englands. Er war Held und geistiger Vollender der in ihm culminirenden Epoche, welche daher völlig mit ihm zusammenschmolz und in ihm sich wiederfand, ungleich den andern Genien, die einsam oder wenig erkannt eine Frucht für die Folgezeit aussäen, und deren Gegenwart erst irgend eine Zukunft ist. Dabei ist es bekannt genug, wie sein encyklopädischer Geist auch die übrigen Bildungselemente, die ihm die Naturwissenschaften darboten, besonders in Mathematik, Astronomie und Physik, und bis in das Genaueste der Erd- und Menschenkunde hinein, auf das Frischeste und Vergegenwärtigendste in sich vereinigte. Nur von dem Speciellen der Physiologie, wiewohl er Blumenbachs *nisus formativus* in seiner Kritik der Urtheilskraft (S. 378.) billigend anführt und in die umfassendste Beziehung stellt, auch an andern Stellen (ebendas. S. 368. 69.) von der Wichtigkeit comparativer Anatomie für die Ausbildung einer auf Natureinsicht gegründeten philosophischen Teleologie redet, — eine Stelle, deren genial regsamer Gedankengehalt späterhin durch die umfassendsten Forschungen die reichste Ausführung, aber auch genauere Bestimmung erhalten hat: — von dem Speciellen der Physiologie des Menschen blickt dennoch

keine genauere Kunde durch, die doch schon in Albrecht von Haller ihre erste Epoche zum Abschluss gebracht hatte.

Eben so war Kunst und Poesie seiner Zeit ihm in gewisser Ferne geblieben, was Herder in der Kalligone bitter, aber im Einzelnen treffend, und von eigener tiefer Einsicht begleitet, ihm vorgerückt hat. Winkelmanns, Lessings Forschungen, die gleichzeitige Umgestaltung der Dichtkunst scheint für Kant ohne Berührung geblieben zu sein; völlig gemäss den geistigen Vorbedingungen seiner Bildung und seines Genius, welcher, selbst in stetem Sinnen den Problemen des Wirklichen zugewandt, auch in der Poesie nur das Lehrend-Beschreibende, vor Allem die grüblerisch tiefen Stellen derselben, vorgezogen zu haben scheint. Aber in allem Dem, was ihn fesselte, wie in dem, was beziehungslos auf ihn blieb, lässt sich der durchgreifende Faden eines gediegenen, nur auf die höchsten Wahrheiten gerichteten Forscherinteresses verfolgen: seine Uneingenommenheit, der freie, empfängliche Sinn für jede Eigenthümlichkeit des Wirklichen, wie für jede Weise, ein gegebenes Problem aufzufassen, reichen weit und unbedingt hinaus über die Schranken, in welche er nach selbstgegebener kritischer Norm die theoretische Erkenntniss einzwängen zu müssen glaubte. Es wird später sich zeigen, dass er darin sogar in einem geheimen, überall sich hindurchziehenden Widerspruche mit sich selber sich befindet. Ueberhaupt lässt seine Denkweise den umfassendsten Horizont des Möglichen und Wirklichen für die Forschung zu, und hierin hat er eigentlich seine Hauptbeziehungen zu den vorausgehenden und gleichzeitigen Geisteserscheinungen.

Die philosophische Lehrüberlieferung des Wolff'schen Systemes pflanzte sich, ausser unzählbaren andern Anhängern, selbstständig durch Georg Bernhard Bilfinger, Alexander Gottlieb Baumgarten, Joachim Georg Darjes, Georg Friedrich Meier, Johann August Eberhard fort. In Johann Georg Feder, dessen Leben und Wirksamkeit sich noch weit in das gegenwärtige Jahrhundert

hineinerstreckte, und dessen freiere, in Betreff der Erkenntnisslehre besonders zu Locke sich neigende Eklektik doch überall von den Grundvoraussetzungen und der wissenschaftlichen Denkweise der Leibnitzisch-Wolff'schen Philosophie ausging, möchte die letzte Nachwirkung derselben erscheinen, die sich daher durch ein volles Jahrhundert hin erstreckt hatte. — Ernst Platner, den man Anhänger Leibnitzens mit skeptischem Geiste zu nennen pflegt, kann doch nur insofern hierher gerechnet werden, als er, überhaupt mit einer für die damalige Zeit seltenen, aus Quellenstudium geschöpften Kenntniss der ältern und spätern Systeme ausgerüstet, und Kanten darin in jeder Hinsicht überlegen, vielfach Gelegenheit fand, die Vorstellungen des Kantianismus, wie über andere Philosophieen, so besonders über das System Leibnitzens zu berichtigen, und in polemischem Interesse zu vertreten. Er gehört den selbstständigen Denkern an und verdient eine besondere Charakteristik.

Dennoch würde man auch den eben genannten Wolffianern Unrecht thun, wenn man ein bewegungsloses Festhalten des Ueberlieferten in ihnen voraussetzte. Vielmehr ist es merkwürdig zu sehen, wie ein Hauptbegriff der Wolff'schen Philosophie nach dem andern zur Frage kam, wie jedes Glied derselben im Einzelnen sich ablöste, ohne dass es zu einem zusammenfassenden Negiren, was Kanten vorbehalten blieb, gekommen wäre. Von Baumgarten ist schon die Rede gewesen, der mit ausgesprochenem Bewusstsein und methodischer Schärfe die ganze Metaphysik auf den Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes zu bauen gedachte. — Diesem übergreifenden Gebrauche trat Darjes entgegen, „ein scharfsinniger Dialektiker", wie Platner ihn nennt. Er berichtigte — oder ergänzte vielmehr — den damit zusammenhangenden Satz, den wir bei Wolff, und besonders bei Baumgarten kennen gelernt haben: Was durch das Wesen eines Dinges bestimmt wird, ist in dem Dinge nothwendig, — indem er nachwies, dass Alles, auch das

Nichtwesentliche, durch das Wesen des Dinges seine Mitbestimmung erhalte, wiewohl diess (das Nichtwesentliche) im Dinge von den zu ihm hinzukommenden Dingen herrühre, und durch sie daher auch aufgehoben werden kann. Eine richtige und wesentlich ergänzende metaphysische Bestimmung! Was das Ding im Verhältniss zu seinem Andern ist, die wechselnden „Beschaffenheiten", in die es eingeht, sind nicht weniger bestimmt durch das Grundwesen desselben, ohne doch im Geringsten nothwendig (determinirt) zu sein. Hiermit entgeht er zugleich dem Hauptbedenken, welches ihm die Wolff'sche Philosophie erregte, dass sie zum vollendeten Determinismus führe, und mit aufgehobener Freiheit auch das moralische Bewusstsein gefährde; der schon damals allgemein verbreitete Vorwurf gegen jene Philosophie, den Jacobi nachher bis zu dem Axiom verschärfte: dass die Leibnitzische Philosophie nicht minder „fatalistisch" sei, als die des Spinosa.*) — Daher nahm auch der Satz vom determinirenden Grunde bei Darjes eine bei Weitem engere und eingeschränktere Bedeutung an: das Determinirende des Dinges, den „Grund", setzt er vielmehr ausserhalb des Dinges; daher ist nur dasjenige an ihm determinirt, was nicht zum Wesen desselben gehört, und zwar auch nur insofern als Wahrheit in der Verknüpfung des Dinges mit dem Andern, dem Determinirenden, Statt findet. „Es kann also von dem Wesen und den wesentlichen Merkmalen des Dinges keinen Grund" (nichts von Aussen her Determinirendes) „innerhalb desselben geben." —

Hiernach ist für die damalige Philosophie ein wahrer und bedeutender Fortschritt vollzogen: der Begriff jener äusserlich determinirenden Verkettung, in den sich die dogmatischen Systeme dieser Zeit, auch durch die Einwirkung Spinosa's, hartnäckig gefangen hatten, welche selbst Jacobi für das letzte, unvermeidliche Resultat der „un-

*) Jacobi's Briefe über die Lehre des Spinosa, 2te Ausg. S. 223.

ablässigen“ Forschung halten durfte *), der sogar die Kantische Vernunftkritik in der dritten Antinomie über Freiheit und Nothwendigkeit **) nur durch die Auskunft entgangen war, dass diese ganze Frage nach ihrer objektiven Bedeutung unentschieden bleiben müsse; — jener Begriff ist hier aus dem wahren Fundamente berichtigt und widerlegt. Das Wesen des Dinges ist das jeder blossen Determination sich Entziehende, schlechthin sich selbst Bestimmende, wodurch die Idee einer andern, innern Nothwendigkeit und der Einheit des Freien und Nothwendigen erweckt worden ist. — Damit hing eine fernere Erweiterung der Grundprincipien Wolff'scher Philosophie zusammen. Die Monaden sind nicht bloss als thätig, und in ihrer Thätigkeit schlechthin vorausdeterminirt, sondern auch als leidend zu denken; und so war Darjes geneigt, der prästabilirten Harmonie zwischen den mechanischen Bewegungen des Körpers und den freien Selbstbestimmungen des Geistes die Hypothese des *influxus physicus* entgegenzustellen, worüber zahlreiche, unsern gegenwärtigen Begriffen und Interessen fern liegende Streitigkeiten zwischen ihm und den strengeren Anhängern der Leibnitzisch-Wolff'schen Philosophie gepflogen wurden. ***)

Ein anderer, für die damalige Spekulation unüberwindlicher Begriff war der Gegensatz einfacher und zusammengesetzter Substanzen; auf ihm beruhte zugleich der Unterschied zwischen der Seele, als der rein geistigen, und dem Körper, als der ausgedehnten und theilbaren Substanz. Ebenso wurde das Hauptargument des Schulbeweises für

*) A. a. O. S. 224.

**) Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 453. u. s. w. 5te Aufl.

***) Joach. Georg. Darjes via ad veritatem, Jenae 1755; nachher in deutscher Bearbeitung mit Anmerkungen von ihm selbst, Frankf. 1776: sein Hauptwerk. — In seinen philosophischen Nebenstunden, vier Sammlungen, Jena 1749—52, behandelte er die streitigen Punkte, aus denen wir Obiges entlehnt haben.

die Unsterblichkeit ersterer aus ihrer vermeintlichen Einfachheit abgeleitet. Wie diese jedoch zu beweisen sei, und ob dafür die Thatsache der subjektiven Identität des Selbstbewusstseins hinreiche, war Gegenstand mannichfacher Debatten, welche sich nach ihrem wesentlichen Bestande sogar bis in den Kriticismus hineinzogen. Hier gelangte nämlich der Streit zu der vorläufigen Vermittlung, dass sich ergeben haben sollte, wie die rationale Psychologie das denkende Ich, das formelle Selbstbewusstsein, mit der Seele an sich, als objektiver Substanz, verwechsele, und von dieser die Substantialität, Einfachheit, Persönlichkeit und Geistigkeit bewiesen zu haben meine: der Grund des Ich, das absolute Subjekt der Seele bleibe an sich selbst unerforschlich; jenes sei lediglich ein transscendentales Subjekt der Gedanken (Vorstellungen), dem keine wirkliche Anschauung entspreche; — offenbar darum nicht, weil es für dasselbe nicht der Anschauung des Raumes, der Ausdehnung bedarf. Gewiss aber doch der Zeitanschauung, der Anschauung des Einen und Beharrlichen innerhalb des Wechsels eigener Zustände? Und so pflanzte sich bei Kantianern und Gegnern Kants (E. Platner namentlich ermangelte nicht, dem Letztern diese Inkonsequenz stark vorzurücken, einem zeitlich Bestimmten keine Anschaubarkeit beizulegen *) — dieselbe Frage in der Gestalt fort, ob jenes transscendentale Subjekt, weil zeitlich bestimmt, darum auch Anschauung genannt, oder für einen blossen Gedanken gehalten werden müsse. Diess Alles blieb eigentlich nur im Geiste dogmatischen Philosophirens; denn der ganze Gegensatz von Einfachheit und Zusammengesetztheit wurde auch jetzt nicht etwa verworfen, oder in seiner Einseitigkeit und Unwahrheit nachgewiesen, sondern durch die Lehre von der Unerkennbarkeit der Seele, als realer Substanz, nun zu einem unwandelbaren für diese gemacht. Ueberhaupt sei es gleich vorläufig

*) Philosophische Aphorismen, neue Ausgabe, 1793. Th. I. S. 399. 400.

ausgesprochen, dass Kants Paralogismen und Antinomieen nicht nur auf die alte Metaphysik sich beziehen, sondern ganz auf demselben Boden mit ihr stehen, indem er dieselbe — auf's Eigentlichste dogmatisch zu nennende — Grundansicht von der innern Unüberwindlichkeit ihrer Gegensätze, von dem Entweder-Oder derselben und der Wahl zwischen Einem von Beiden mithinzubringt. Was namentlich seine Lehre von den Antinomieen betrifft, so sind diese in der Stellung der Fragen und selbst in der Wahl ihres Begriffsausdruckes völlig unverständlich, ohne die genaue Kenntniss jener metaphysischen Kämpfe und des philosophischen Sprachgebrauches, der bei ihnen zu Grunde liegt.

Jener Unüberwindlichkeit des Gegensatzes von Einfachheit oder Zusammensetzung trat schon mitten in der kräftigsten Geltung Wolff'scher Philosophie ein wenig beachteter Denker entgegen, Friedrich Casimir Carl von Creuz in seinem Versuche über die Seele (Frankf. und Leipz. 1753. II Thle.). Es war der einiger Maassen rohe oder halbgewaltsame, aber keineswegs unglückliche Erstversuch, das Dritte aus jenen Beiden als den wahren Begriff der Seele aufzustellen. Diese ist weder zu denken, als einfache, noch als zusammengesetzte Substanz, sondern als ein Mittleres, welches in der Macht, alle seine Vorstellungen auf sich, als ein Bleibendes, zu beziehen, seine Einfachheit, zugleich aber in dieser Mannichfaltigkeit und diesem Wechsel, in dem es selbst, als Einfaches, bleibt, seine Vielfachheit bewährt. Die Seele hat daher Theile, die zwar ausser einander, nicht aber ohne einander existiren können; sie ist nur die Eine, untheilbare Kraft in ihnen. Da er ferner jedoch nach einer energischen, aber keinesweges zur Entwicklung gekommenen Grundanschauung, das schlechthin Einfache für das Uneingeschränkte erklärte; so dehnte er jenen Satz zu der weitern Konsequenz aus, dass es überall keine schlechthin einfachen endlichen Dinge geben könne. Auf die fernern Folgerungen daraus, so

wie auf die einzelnen psychologischen Hypothesen desselben ist hier nicht einzugehen. Als Naturdenker schreitet er hastig auf die Probleme los, und ist erfinderisch in Lösungen und Hypothesen; aber mit sicherm, durch die Arbeiten des Staats- und Weltlebens geübtem Blicke weiss er wenigstens die Eigenthümlichkeit eines jeden auf einen scharfen und natürlichen Ausdruck zu bringen, wodurch man unwillkührlich bei ihm an Des Cartes erinnert wird, dem er auch darin gleicht, dass ihm, wie jenem, gerade die verwickeltesten Fragen, als Beispiele und Probleme, die liebsten sind, um seine psychologische Erklärungsweise darauf anzuwenden.

Ueberhaupt würde es schwer, und hier völlig unmöglich sein, das einzelne Bedeutende an Gedanken und Ausführungen, was sich in jener an Denkern und würdigen Forschern so reichen Zeit wirklich findet, hervorzuheben; und die Meinung wäre höchst kurzsichtig, es durch solche Skizze vollbringen zu können. Auch vor Kant, wie jetzt, und zu allen Zeiten, luxurirte unser Vaterland in einer bewundernswürdige Fülle von Denkern und philosophischen Bestrebungen, welche, obwohl sie auf der gemeinsamen Grundlage philosophischer Bildung und eines angewöhnten Sprachgebrauchs standen, doch keinesweges für blosse Anhänger oder Nachtreter irgend einer Sekte anzusehen sind; vielmehr wurden in der hergebrachten Begriffs- und Ausdrucksweise vielfach Sätze geäussert, die über diese Form hinausgingen. Eine ausführliche und eindringende Geschichte dieser merkwürdigen philosophischen Epoche vermissen wir noch durchaus, indem selbst Buhle *), so sehr er mit Gelehrsamkeit und Fleiss Männer und Werke uns vorführt, doch durch seinen philosophisch beengten Blick wenig geeignet erscheint, über jene Fülle von Erschei-

*) In seinem mit Auszeichnung zu nennenden, und in diesem Theile jetzt noch allein dastehenden Werke: Geschichte der neuern Philosophie seit Wiederherstellung der Wissenschaften, V. u. VI. Band.

nungen auch nur scharfen und getreuen Bericht zu erstatten.

Unter den Denkern von selbstständig originaler Bedeutung und von wissenschaftlicher Nachwirksamkeit sind vor Allen zwei zu nennen: Hermann Samuel Reimarus, und Johann Heinrich Lambert, beide auch als klassische Bearbeiter der Logik ausgezeichnet *), welche sie indess, als ganz allgemeines Hülfsmittel zu jeder, nicht wissenschaftlichen, wie wissenschaftlichen Erkenntnissweise, in ein ausschliessendes Verhältniss zur Philosophie zu stellen unterliessen. Doch hat der Letztere, nachdem er im ersten Abschnitte seines Organon, der Dianoiologie, die Form des Denkens erörterte, in dem zweiten, der Alethiologie, von der Materie oder den Quellen des Denkens zur Erkenntniss der Wahrheit gehandelt, also von Demjenigen, was eine eigentlich philosophische Erkenntnisslehre, oder eine „Kritik" der theoretischen Vernunft sich zur Aufgabe zu machen hätte; und Kant hat ausdrücklich anerkannt, dass jener an der gleichen Aufgabe mit ihm arbeite, ja dass sich gar wohl von ihm eine gründliche und nachhaltige Verbesserung der Philosophie und des wissenschaftlichen Erkennens überhaupt erwarten lasse. Und schon einmal, in ihren kosmogonischen Vorstellungen, waren beide Denker mit unbewusster Uebereinstimmung einander begegnet. **)

*) H. S. Reimarus Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in dem Erkenntniss der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet; Hamburg 1756. 5te Aufl. 1790. — J. H. Lambert Neues Organon oder Gedanken über Erforschung und Bezeichnung des Wahren, und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein. II Thle. Leipz. 1764.

**) Zeugniss davon ist Kants und Lamberts Briefwechsel in Kants gesammelten kleinen Schriften, Bd. III. S. 91. ff.

Es ist desshalb von Bedeutung, den Charakter dieses nicht sowohl missglückten, als bis zum eigentlichen Wendepunkte der Frage nicht vordringenden Regenerationsversuches, im Vergleich zum Kantischen, in den Hauptzügen anzugeben. Das Wesentliche desselben enthält schon der zweite Abschnitt von Lamberts Organon: die Alethiologie oder Lehre von der Wahrheit (Neues Organon, Bd. I. S. 453—592.). Die weitere Ausführung seiner Lehre von den einfachen Begriffen und die encyklopädische Entwicklung und Uebersicht der einzelnen, daraus hervorgehenden und dadurch in stetigem Zusammenhange unter einander verknüpften Wissenschaften enthält sein zweites, späteres Hauptwerk: Anlage zur Architektonik.*)

So tritt nach Lambert die Architektonik — zugleich als vollständige Methodologie aller Wissenschaften — an die Stelle theoretischer Philosophie überhaupt, ganz ebenso, nur, müssen wir hinzusetzen, in formeller Hinsicht mit bewussterer Durchführung, wie nach Kant sich Anfangs die Kritik der Vernunft an die Stelle der in ihrer Unmöglichkeit nachgewiesenen Philosophie setzte, späterhin ihm unter der Hand zur einzig möglichen Philosophie selber wurde. (Vgl. oben S. 31. 32.)

Lambert sucht zuvörderst, hierbei an Locke anknüpfend (Bd. I. S. 477.), die einfachen d. h. für sich denkbaren, und somit wahrhaft unmittelbaren und ursprünglichen Begriffe — (Beides, Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit, wurde von ihm ebenso wenig gesondert, wie von Locke und Hume, ja wie es bis weit hinauf in die gegenwärtige Philosophie nicht geschehen ist) — in allen Formen unsers Erkennens auf: es sind die durch die (äussern) Sinnenempfindungen und das Bewusstsein

*) Anlage zur Architektonik, oder Theorie des Ersten und Einfachen in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss, Riga 1771. II Bde.

gegebenen einfachsten Bestimmungen. Diese machen die Grundlage aller unserer Erkenntniss aus, indem alle weitern Combinationen und Folgerungen, die wir auf dem Wege des Syllogismus erlangen, nur „zusammengesetzt“ sein können aus jenen einfachen, und somit wahrhaft ursprünglichen, weder weiter zerlegbaren, noch durch eine anderweitige Rechenschaft zu begründenden Begriffen. Alle sonstigen logischen Unterscheidungen zwischen den Begriffen, ihre Klarheit, Deutlichkeit u. s. w. werden daher zurückgeführt auf den wahrhaft ursprünglichen Unterschied ihrer „Einfachheit“ oder „Zusammengesetztheit.“ Die einfachen machen daher nicht nur die Grundlage, sondern auch den Umfang *unserer* Wahrheit aus; in der Summe derselben, welche unser Bewusstsein besitzt, ist dieselbe umschlossen, und hiernach allein bestimmen sich die Gränzen unserer Erkenntniss, verglichen mit dem Reiche der Wahrheit, *an sich selbst* betrachtet (S. 488.).

Da nun aber alles Das einfache, somit ursprüngliche Begriffe sind, zu deren Vorstellung es keiner andern bedarf; so treten in bunter Reihe Sinnenempfindungen und Denkaxiome neben einander, und machen auf den gleichen Charakter der Ursprünglichkeit Ansprüche: die einfachen Farbenempfindungen u. dgl. werden nicht weniger als ursprüngliche betrachtet, als die Begriffe des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen (S. 468. 470.); und ausserdem rechnet er noch zu den einfachen gewisse Stamm- oder Grundbegriffe, sofern sie nämlich dabei die grösste Mannichfaltigkeit allgemeiner Verhältnisse und Modifikationen zulassen. Diese sind: Ausdehnung, Solidität, Bewegung, Existenz, Dauer und Succession, Einheit, Bewusstsein, Kraft, Wollen (S. 477. vgl. S. 498.). Man sieht, wie jede Spur des Unterschiedes von Vernunftnothwendigem und Zufälligem, Apriorischem und Aposteriorischem, hier verwischt ist, offenbar allein durch die Schuld der anfänglichen Fragestellung, und des methodischen Verfahrens, wodurch sich Lambert von

der Lockisch-empirischen Angewöhnung nicht loszureissen vermochte.

Hieraus werden sodann die Grundsätze und Postulate entwickelt, auf welche die einfachen Begriffe führen (S. 497. ff.). Durch die Untersuchung und erschöpfende Bestimmung aller der Grundsätze oder Aufgaben nämlich, welche aus der ursprünglichen Bestimmtheit eines solchen einfachen Begriffes hervorgehen, entstehen die einzelnen Wissenschaften. Dieser einfache Gedanke ist zugleich der einzige wahrhaft originale und standhaltende, welcher der Erkenntnisstheorie Lamberts zum Fundamente dient: wir erläutern ihn in der Ausführung, welche ihm Lambert gegeben, durch eine andere, eben so einfache, aber uns näher liegende Gedankenwendung. Die Wissenschaften vermögen Nichts, und können sich überhaupt keine andere Aufgabe stellen, als die „einfachen Begriffe", die in jedem Dinge liegen, — überhaupt die ursprüngliche Bestimmtheit desselben — in allen ihren weitern Folgen und Verhältnissen (in der „Zusammensetzung", welche sie eingehen), vollständig und erschöpfend darlegen: die objektive Natur der Dinge mit Einem Wort, in der Verbindung ihrer einfachsten und zusammengesetzten Erscheinungen, ist der einzige und wahre Gegenstand der Wissenschaft, welche damit freilich nur in ihrem allgemeinsten Begriffe erfasst worden wäre.

So enthält die Geometrie die Grundsätze und Aufgaben, welche in den ursprünglichen einfachen Begriffen regelmässiger Raumbegränzung liegen; ihr entspricht die Zahlenlehre für das Gebiet der numerischen Grösse; ebenso ist die Dynamik die Wissenschaft von dem einfachen Begriffe der Kraft, zugleich aber auch von den zusammengesetzten Kraftverhältnissen, welche in allem Wirklichen — der materiellen und intellektuellen Dinge — vorhanden sind. Ebenso entsteht aus der Analyse der einfachen Begriffe des Wahren und des Guten in allen ihren Bestimmungen die Wissenschaft der Alethiologie und Agathologie, die letztern, dem entsprechend, was die Alten Logik,

oder Dialektik und Ethik genannt haben. Und aus der Gesammtheit der einfachen Begriffe überhaupt lassen sich die allgemeinen metaphysischen Wahrheiten zusammenstellen, welche den Gipfel dieser Architektonik aller Wissenschaften bilden.

So weit, nach den charakteristischen Grundzügen, der Entwurf zu einer wissenschaftlichen Grundlehre. Von hier aus wird nun zu den zusammengesetzten Begriffen fortgegangen (Bd. I. S. 516. ff.). Da diese jedoch nach Zahl und Inhalt schlechthin unbestimmbar sind, so muss sich hier die Untersuchung auf formelle Bestimmungen und Cautelen beschränken: Lambert zeigt mit grosser Schärfe und an treffenden Beispielen, wie eigentlich hier erst der Irrthum und Streit, aus der Undeutlichkeit und Unbestimmtheit der Begriffe, sowie aus der Zweideutigkeit der Sprachbezeichnungen, entspringe, während über die einfachen Begriffe kein Streit sei. Daran schliesst sich sachgemäss die Lehre vom Wahren und Irrigen, und den Kennzeichen, woran beide zu unterscheiden, wo besonders der Uebergang von dem Einen in den Andern, und die Wiederauflösung des begangenen Irrthums sorgfältig auseinandergesetzt und nach allen formellen Kennzeichen unterschieden werden. Kein Irrthum nämlich ist ohne „eingemengtes" Wahre, weil es nur aus der falschen — d. h. willkührlichen, erdachten, — Verbindung einfacher, mithin ursprünglicher und wahrer — Begriffe besteht.

Aber zwischen das Wahre und das erkannte Irrige tritt der Schein. Die Mittel, dieses Täuschwerk zu vermeiden, und durch den Schein zu dem Wahren durchzudringen, sind desshalb der Grundwissenschaft unentbehrlich; die Theorie des Scheins und seines Einflusses auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der menschlichen Erkenntniss, macht demnach einen wesentlichen Theil jener Wissenschaft aus. Lambert nennt denselben die Phänomenologie (Bd. II. S. 217. ff.); er ist der reichste an eigenthümlichen und neuen Gedanken; als völlig neu ist zu betrachten, wie er die verschiedenen Gattungen des psycho-

logischen Scheines charakterisirt und von diesen wiederum den moralischen Schein abscheidet, der ebenso ein Scheingutes für das eigentliche Gute vorspiegelt, wie der physische und psychologische ein Scheinwahres statt des eigentlich Wahren darbietet. Die Abhandlung von dem Wahrscheinlichen (Bd. II. S. 318. ff.) enthält wohl Alles, und mehr als dieses, was die spätern namhaften Logiken über diesen wichtigen, einer Erkenntnisslehre völlig unentbehrlichen Begriff vorgeführt haben. Wir wollen daher auf diese Quelle wiederum zurückgewiesen haben.

Aus allem Bisherigen ersieht man, wie Lambert dem ursprünglichen Entwurfe und Gedanken nach mit Kant auf gemeinschaftlichem Boden stand. Es galt Beiden um die Entdeckung der eigentlichen Quellen und Fundamente der Wahrheit im Erkennen, und Lamberts Organon sollte nicht weniger die Wissenschaft von den Erkenntnissprincipien sein, als diess Kant in seiner ersten Kritik beabsichtigte. Aber, als Mathematiker, durfte er das Einfache, gleichviel, wie sonst beschaffen, zum Kriterium des Principiellen machen; und, der Lockeschen Methodik treu geblieben, wollte er diess durch bloss reflektirende Analyse (diess ist durchaus sein Verfahren) im Gegebenen auffinden. So ist ihm alles Einfache, jede nach ihren Merkmalen nicht weiter zerlegbare Vorstellung, ein Letztes oder Ursprüngliches für das Erkennen, ein Princip irgend welcher aus seiner Zusammensetzung hervorgehender bedingter Erkenntnisse. Und das Denken, Ergründen, der letztern beruht eben nur in ihrer zergliedernden Zurückführung auf ihr Einfaches. Je weiter wir in dieser Zergliederung kommen, desto „rein gedachter" muss auch unsere wissenschaftliche Erkenntniss werden. Sie würde ganz rein sein, wenn wir alle einfachen Grundbegriffe gefunden hätten, und auch das Princip zur Möglichkeit ihrer Zusammensetzung kännten.

Es ist dieselbe grosse, inhaltschwere Frage, welche

auch Kant erhob, wenn er den Grundsatz aller synthetischen Sätze *apriori* finden wollte, — das „geistige Band“ ein für allemal, welches die Elemente vereinigt, die wir leider „nur vereinzelt in der Hand haben“: die Grundformel aller möglichen Synthesen, um daraus die Wahrheit, rückerfindend aus ihren Elementen, in nothwendiger Beziehung wieder zusammenzufügen. Dass dieser, als schlechthin allgemeiner Satz, nur von formeller Bedeutung sein kann, verstand sich ihm von selbst. Aber er blieb damit gleichsam an der äussersten Gränze seiner Bestimmbarkeit stehen; der Grundsatz lautet bei Kant, dass alle Synthesen *apriori* sich nach den Bedingungen der Möglichkeit in der Erfahrung richten müssen. Es versteht sich von selbst: welches diese sei, hast Du bei jedem bestimmten Falle in diesen Bedingungen der Erfahrung selbst aufzusuchen.

Noch weiter zurück ins Formelle geht Lambert in diesem Betracht. Ihm ist jenes Princip, — wiewohl er diess nirgends in Ausdrücklichkeit ausspricht, weil er es, nach dem allgemeinen Einverständnisse seiner Zeit darüber, für höchst überflüssig oder von selbst sich verstehend halten mochte, — der Syllogismus: die Möglichkeit der Zusammensetzung einfacher Begriffe richtet sich nach der syllogistischen Combination, welche sie gültiger Weise d. h. zu einem wahrhaft concludirenden Satze, eingehen können. Das Kriterium der Wahrheit wurde, an sich ächt spekulativ, in das Denken, aber nur in die (gleichsam für sich bestehende) Form des Schlusses gelegt. Daher denn nun auch bei Lambert, wie bei allen namhaften Vorgängern seiner Zeit, die nachdrückliche Sorgfalt, mit welcher er die Syllogistik behandelte, eine jede, übrigens nur durch formelle Combination, wie bei Ploucquet, gefundene syllogistische Figur nach ihrer Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit unterschied, und den Grund ihrer Eigenthümlichkeit, ihre Vorzüge oder Mängel aufsuchte.

Hieraus ergiebt sich sattsam, wie und warum Lambert seine grosse Aufgabe nicht zu lösen vermochte; er

drang nicht vor, im scharfgefassten Unterschiede von Kant, bis zu den Spitzen und Wendepunkten der Frage, die eigentlich zu entscheiden war. Zwar schwebte ihm in seiner Lehre von der Ursprünglichkeit und Absolutheit der einfachen Begriffe die grosse Einsicht vor, dass die Wahrheit des Erkennens abhängig sei von den nothwendigen, unwandelbaren und durchaus allgemeinen Grundbestimmungen der Dinge; und so scheint er auch Locke verstanden zu haben, ganz ähnlich, wie wir es bei Priestlei fanden (s. ob. S. 111. 112.). Aber der Mangel, die Erfolglosigkeit, ergaben sich ebenso, wie bei Locke, gleich ursprünglich aus dem unzureichenden methodischen Benehmen, dass ihm zum Aufsuchen und Begründen jener ursprünglichen Principien reflektirende Zergliederung der gegebenen zusammengesetzten Begriffe hinreichend schien.

So entging ihm die Schärfe der Bestimmungen, durch deren Entdeckung Kant den epochemachenden Umschwung herbeigeführt hat: der durchgreifende Gegensatz des Vernunftnothwendigen und Empirischen, des Apriorischen und Aposteriorischen, welches hier principlos vermischt, und nach seinen Erkenntnissquellen ungesondert, durcheinander liegt. Das Einfache, wie das Zusammengesetzte, ist gleicher Maassen nur empirisch gegeben; und allein der Verstand sondert aus diesem das Einfache heraus, welches somit, nach Lamberts ausdrücklicher Erklärung, als solches nur Erzeugniss des Verstandes ist.

Hiermit musste es ihm auch an einem durchgreifenden Kriterium zwischen Erfahrung und Denken oder, nach Kants Ausdrucke, zwischen Sinnlichkeit und Verstand gebrechen: beider Inhalt ist überhaupt — nach Lambert — gar nicht specifisch von einander unterschieden. Zugleich hing damit auf das Tiefste zusammen der Mangel an Unterscheidung zwischen analytischem und synthetischem Denken, welchen Lambert freilich nur mit seinen Vorgängern aus der Wolff'schen Schule theilte, und dessen Wichtigkeit schon bei dieser Philosophie von uns nachgewie-

sen worden ist (vgl. ob. S. 121.). Alles philosophische und sonstige Denken ist ihm wesentlich nur ein analytisches Aufsuchen der einfachen Begriffe des Gegenstandes; und wenn zur (synthetischen) Wiederherstellung geschritten werden soll, bleibt im Formellen des Syllogismus auch nur der analytische Zusammenhang der Begriffe übrig; über den wahren (objektiven) Grund der Synthesen aber ist die Theorie selbst völlig im Dunkeln.

Endlich beging Lambert bei dem zergliedernden Aufsuchen der einfachen Begriffe denselben Fehler, welcher schon an Locke aufgewiesen worden ist; — aus demselben Grunde, weil beide den Charakter des Apriorischen oder Vernunftallgemeinen nicht kannten —: er hielt auch solche Begriffe für schlechthin einfache und ursprüngliche, die es nur für die Sinnenauffassung sind, die aber vom Verstande (dem Denken) sehr wohl in ihre Grundbestandtheile aufgelöst, und auch an ihnen die Elemente des Allgemeinen und des Zufälligen aufgewiesen werden können. — Und so müssen wir von Neuem auch diesem scharfsinnigen, mit Ausdauer und Gründlichkeit durchgeführten Versuche einer Erkenntnisstheorie gegenüber, Kants Tiefe und Geistespenetration bewundern, mit welcher er gleich ursprünglich, durch scharfes Einleiten und Stellen der ersten Fragen, über die Verwirrungen seiner Vorgänger sich weit hinweghob.

Nach anderer Seite, aber tiefer und nachhaltiger, war H. S. Reimarus wirksam, nicht bloss als erneuernder Begründer der natürlichen Theologie auf der Grundlage einer lebendigen und geistreichen Naturforschung nach der Idee eines höchsten, in dem Weltganzen sich realisirenden Zweckes, sondern auch durch die berühmt gewordenen Fragmente über die Auferstehungsgeschichte Christi, — sofern er deren Verfasser ist, indem sie wenigstens seiner ganzen philosophischen Richtung durchaus entsprechen würden. Bekannt ist die gewaltige Nach-

wirkung derselben im Principiellen der deutschen Theologie, mochte der einzelne Inhalt ihrer Behauptungen auch eine vollständige Widerlegung erfahren: wie sie indess aus dem Innersten seiner Denkweise hervorgehen konnten, ja, wenn er sich auf den Umkreis der exegetischen Studien warf, sogar fast nothwendig hervorgehen mussten, ist noch kürzlich zu zeigen.

In seinen Abhandlungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion (zuerst Hamburg 1754; 5te Aufl. ebendas. 1781.), wo er den kosmologischen und physikotheologischen Beweis für das Dasein Gottes zu neuen und unverwelklichen Ehren gebracht hat, ist es eigentlich Ein Hauptgedanke, der sich durch die reichen Ausführungen hindurchzieht, mit welchen er jene Wahrheit umkleidet. Es ist das Problem, welches auch Kant in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft zum Hauptmittelpunkt derselben machte: wie das organische und das vernünftige Geschöpf habe entstehen können? — und die Untersuchung der Bedingungen, unter welchen allein jene Grundthatsache der Wirklichkeit erklärlich wird.

Der Anfang des Organischen und Vernünftigen kann nicht natürlich sein — aus den blossen Bedingungen der Materie erklärt werden; denn in ihr, im Unorganischen, kann weder das Princip des Lebens, einer zweckmässigen Organisation, noch weniger des Geistes und eines freibewussten Verknüpfens von Mitteln und Zwecken gesucht werden: also muss man zur Erklärung nothwendig eine übernatürliche, verständige Ursache voraussetzen. Die Thatsache des einzelnen Lebendigen führt auf ein durchgreifendes Allleben, der endliche Geist auf einen höchsten zurück: sie können nur die einzelne Verursachung jener unendlichen lebendigen und intelligenten Grundkraft sein.

Derselbe Gedanke liegt dem Beweise für das Dasein Gottes aus der „Gleichgültigkeit der Natur gegen Existenz und Nichtexistenz“ zu Grunde.

Von jedem einzelnen Dinge in der materiellen Schöpfung, für sich selbst genommen, ist es gleichgültig, ob es sei oder nicht: keines ist um sein selbst willen, als Selbstzweck, da. Insofern hat also die materielle Welt gar keine innere physische Vollkommenheit. Dennoch stimmt sie, zweckmässig, zu einem Ganzen zusammen, wiewohl jedes Einzelne in ihr blind wirkt: so muss ein Zweck in ihr enthalten sein, der in keinem einzelnen Dinge zu finden ist, sondern auf ein jenseits alles Einzelnen liegendes Ziel hinwirkt. Um der empfindenden und vernünftigen Geschöpfe willen können allerdings einzelne niedriger stehende Weltsubstanzen vorhanden sein; aber da jene eben auch an der „Gleichgültigkeit gegen Existenz oder Nichtexistenz" Theil haben, ebenso gut auch nicht sein könnten, und nicht minder ihrerseits dem Weltzwecke dienen müssen: so liegt dieser selbst über die letztern hinaus, — in doppeltem Sinne: ein schlechthin höchstes Wesen ist selber dieses letzte Ziel aller Weltgestaltung, ihr absoluter Zweck,— und es kann nur diesen Zweck derselben vorschreiben, sie zu ihm hinleiten. So ist die leblose Natur, wie die belebte und vernünftige, nur um der Gottheit willen vorhanden, und muss daher auch von einer solchen ihr Dasein empfangen haben. Die Existenz derselben ist daher ebenso gewiss, als die Existenz einer so beschaffenen Welt.

Beachtenswerth ist, dass in der letzten Wendung des Beweises der Gedanke des zwecksetzenden Gottes sogleich mit dem zweiten verschmilzt, dass er selbst dieser absolute Zweck der Welt sei, — gerade wie wir dieselbe Begriffsverbindung, nur ausgebildeter und selbstbewusster durchgeführt, bei Hegel *) wiederfinden: die

*) Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Werke II. S. 470., im allgemeinen philosophischen Zusammenhange beurtheilt in des Verf. Ontologie S. 464 f. und in der Abhandlung: zur spekulativen Theologie (Zeitschrift für Philosophie, Bd. V. H. 2. S. 208. 209.)

endlichen Weltzwecke heben sich auf im absoluten Zwecke: dieser ist der Geist, wie er aus dem Sichanderssein, in der Natur, ewig zu sich selbst zurückkehrt. Wie nun in der letztern, Hegelschen, Auffassung die höchste Bestimmung Gottes, als des Geistes, sich noch nicht scharf genug und mit bewusster Sicherheit aus pantheistischer Zweideutigkeit herausgeläutert hat, und aus diesem Grunde absoluter Zweck und absolut Zwecksetzendes bei Hegel ohne Weiteres zusammenfällt: so ist höchst charakteristisch ein ganz Aehnliches auch hier, in dem deistischen Begriffe Gottes, wieder zu finden; und es tritt hier der oft bemerkte Fall ein, dass die Gegensätze sich gleichen, weil jedem von ihnen gerade Dasselbe, die entsprechende Gegenhälfte, fehlt. Jenem, wie diesem, geht nämlich in diesem Begriffsgebiete ab die wahrhaft beide Extreme verbindende vollgefasste Idee des ebenso überweltlichen, wie innerweltlichen Geistes Gottes, welches der eigentliche Inhalt christlicher Lehre ist. Jenem, dem überweltlichen Geiste, bleibt daher das Prädikat des absolut Zwecksetzenden ausschliesslich vorbehalten, während er zugleich es als den absoluten Zweck setzt, in die höchste innerweltliche Einheit mit der Kreatur zu treten, wodurch in dieser der Umkreis der Zwecke dennoch wieder geschlossen und zu jenem zurückgelenkt wird.

Uebrigens ging Reimarus von da aus zu einer vollständigen Entwicklung der Attribute und Eigenschaften Gottes über: er leitete jene ab aus den allgemeinen Bestimmungen eines schlechthin nothwendigen Wesens, diese aus den nothwendigen Absichten, welche in dem Weltganzen vorliegen. Besonders in letzterer Frage, über die Stufenfolge und den harmonischen Zusammenhang der Weltzwecke, sind seine Ausführungen im grössten Sinne einer reichen und sinnvollen Naturvergleichung, dem auch das Einzelne dient, um den hohen Plan, die heilige Ordnung des Ganzen daran zu zeigen; und hierher ist auch sein Werk: über die Kunsttriebe der Thiere (Hamburg 1762.) zu ziehen, neben des ältern Wolffianers

G. F. Meier „Versuch eines neuen Lehrgebäudes über die Seele der Thiere“ (Halle 1750.) die erste Probe einer kritischen Psychologie der Thierwelt. — Es ist das Gedankenreichste und Beste, was auf dem Gebiete höherer Naturforschung bis zur Epoche der Naturphilosophie geleistet worden ist, und selbst ein Kantianer *) gestand Reimarus zu, die Physikotheologie bis zu dem Grade „moralischer Gewissheit“ erhoben zu haben, dessen sie nur fähig sei.

Und von diesem Standpunkte aus sind selbst seine negativen theologischen Bestrebungen zu beurtheilen. Dass auch sie aus den lebendigsten Regungen der Frömmigkeit hervorgegangen sind, kann seine „Vertheidigung des Deismus“ zeigen; dass auch gewissenhafte Erwägungen gegen Andere dabei obwalteten, ergiebt sich, indem er, wie uns der Herausgeber der Fragmente, Lessing, bezeugt, sie ursprünglich nicht zur Veröffentlichung bestimmt hatte. Dennoch haben dieselben, auch gegen den Willen ihres Urhebers bekannt geworden, wie wir jetzt, nach der vollen Uebersicht ihrer Wirkungen, wohl beurtheilen können, auf die ganze Oekonomie des theologisch-wissenschaftlichen Lebens in Deutschland den förderlichsten Einfluss gehabt. Sie waren der erste durchgreifende Schritt zur Nöthigung, die heilige Schrift, gleich allen andern historischen Urkunden, einer vollkommen voraussetzungslosen Kritik zu unterwerfen, in deren scharf abscheidender Verständigung ihr wahrhaft objektiver, göttlicher Inhalt in seiner inwohnenden Kraft erscheinen kann.

Indem nun aber der Philosoph auf jenem Wege, aus der Gewissheit des Weltzweckes, sich zur felsenstarken Ueberzeugung von dem Dasein einer weltschaffenden Vernunft erhoben hat; konnte ihm das Aeusserliche und Historische der Offenbarung, mit der Naturwidrigkeit und Kleinlichkeit der Wunder, besonders mancher derselben, nur anstössig, und jetzt, mit der lebendigen Gewiss-

*) Buhle Geschichte der neuern Philosophie, Bd. VI. S. 541.

heit jener Einsichten verglichen, wohl überflüssig erscheinen. Dieses äusserliche Beiwerk vertrug sich nicht mit der erhabenen Gesetzlichkeit der Natur, deren Einsicht ihn begeisterte, und auf die sich ihm die höchsten Wahrheiten gründeten. Seine Kritik des Wunders vom Durchgange der Juden durch das rothe Meer ist in dieser Beziehung klassisch und epochemachend geworden; der Beweis von sagenhafter Aufschmückung eines ursprünglich naturgemässen Hergangs wurde mit einer kaum abzuweisenden Klarheit dargelegt. Aber auch das Auferstehungswunder, gegen welches, als den Mittelpunkt des historisch-christlichen Glaubens, sich seine kritische Forschung richtete, konnte damals, in seiner starren Einzigkeit aufgefasst, und entblösst gehalten von allen weitern Analogieen und Naturbeziehungen, kaum ein anderes Schicksal haben, — nach dem Rechte der Gründlichkeit und der Wissenschaft, welche nie aufhören wird, über diess und Aehnliches in letzter Instanz ihren Ausspruch zu thun; — und was später gegen jenes weltgeschichtliche Ereigniss vorgebracht worden ist, hat auf die Kühnheit und Eindringlichkeit dieser Erörterungen Bezug nehmen müssen.

Dennoch ruhte auch diese zweifelnde Polemik auf dem grossartigen Vorsatze, die lebendige Gotteserkenntniss, die sich aus andern Quellen, als aus halbversiegten historischen, ewig frisch wieder erneuern kann, in ihre alte Kraft zu setzen: was bedurfte es kanonischer Bücher, wenn die Natur, als die früheste und allgemeinste Offenbarung, von Gottes Allmacht und Weisheit sprach! — Es ist diess überhaupt der bedeutungsvollste Conflikt, in welchem sich das Universalste mit dem Allervermitteltesten, das Allgegenwärtigste und Zugänglichste des Gotteserkennens mit der concentrirtesten Gestalt desselben berührt und vorerst in Widerspruch setzt. — Als der grosse Märtyrer des Gotteskultus in der Natur, Giordano Bruno, zum Tode geführt wurde, hielt ihm ein Dominikaner das Crucifix mit den Worten vor: ob er den Gekreuzigten als den wahren Gott erkennen wolle? Der Philosoph, in seinem stolzen und ergebenen

Heroismus, wandte seinen Blick stumm von ihm ab in die Weiten des Himmels, wo er seinen Gott hatte und wusste. Derselbe Conflikt des beiderseitigen Rechts, nur nicht zu dieser erschütternden Höhe gesteigert, zieht sich auch durch jene Kämpfe und Betrachtungen hindurch: die Vermittlung und Ausfüllung jener ungeheuern Kluft hat die Philosophie zu übernehmen, welche sie bis jetzt freilich mehr zum Bewusstsein gebracht, als vollendet zu haben sich rühmen darf. Die erste, nur formelle Bedingung dafür ist jedoch abermals die, dass die Spekulation auch in Bezug auf diese höchste und bedingteste Frage völlig frei, von jedem geheimen oder offenen Autoritätsglauben emancipirt, sich wisse. Und so war auch für Kant und seine ganze Schule die durch jenes Beispiel geweckte freiere Behandlung der theologischen Dogmen von dem grössten Einfluss: ohne dasselbe und die davon ausgegangenen Impulse hätte Kant kaum daran denken dürfen, mit seiner moralischen Auslegung der dogmatischen, ja historischen Lehren des Christenthums hervorzutreten.

Mit M. Mendelssohn war der Wolffianismus in die eigentliche Popularphilosophie übergegangen. Von jenem hat Hegel gesagt *), dass es für ihn Nichts bedurft hätte, als die steife Form abzuschütteln, um seinen Inhalt als selber popularphilosophischen darzulegen: er rede unserm gewöhnlichen Bewusstsein zu Munde, und lege es als den letzten Maassstab der Wahrheit an. Bei Spinosa dagegen sei die abstruse Form in der That erfüllt von tiefem spekulativem Inhalte, daher der Substanz nach unpopular und der gewöhnlichen Denkweise durchaus entgegengesetzt. — Was nun die Principien der Wolff'schen Philosophie, vornehmlich seiner Metaphysik betrifft,

*) Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, Bd. III. S. 481. vgl. 529. und in gegenwärtigem Werke oben S. 119. 20.

so kann die vorhergehende Charakteristik dazu dienen, das Urtheil über ihren wissenschaftlichen Charakter festzustellen. Doch ist es treffend von Hegel bemerkt, dass sie, im Ausgangspunkte wenigstens, die Voraussetzungen des gemeinen Menschenverstandes keinesweges überschreitet, weil in der That nur die im Bewusstsein gegebenen, zum Allgemeinbegriff erhobenen Vorstellungen ihren Inhalt ausmachen (vgl. S. 120. f.).

In der eigentlichen Popularphilosophie tritt jedoch zu allem Jenen noch ein anderes sehr bestimmtes Element hinzu, um ihr eine neue, unterscheidende Färbung zu geben. Zugleich ist es weit mehr aus der Reaktion gegen die Wolff'sche Philosophie, als im Einverständnisse mit ihr, erwachsen; auch zeigt es in seiner Ursprünglichkeit und Frische weit grössere Verwandtschaft zur Kantischen Richtung, und mehr noch zu dem endlichen Resultate derselben, jedes metaphysische Erkennen zu läugnen, ja es hat ihr den Eingang im Zeitalter weit mehr vorbereitet, als die gewöhnliche Meinung hat zugeben wollen!

Popularphilosophie verdient zu heissen die Neigung, das Philosophiren nur auf diejenigen Gegenstände der Forschung einzuschränken, welche den Menschen angehen, deren Erkenntniss ihm das Wichtigste sein muss, oder auch die ihm heilsam, nützlich werden können. Wenn wir hiernach jedoch den Sinn der drei Fragen erwägen, in welchen Kant Inhalt und Zweck seiner Philosophie zusammendrängte: „Was kann ich wissen; was soll ich thun; was darf ich hoffen?“ — so sehen wir auf's Eigentlichste, in Wahrheit aber auch auf das Berechtigtste, nur den Zweck der Popularphilosophie ausgesprochen. Denn dass der Mensch sich selbst erkenne, ist immerdar für den ersten Antrieb, wie für das wahre Ende alles Forschens zu halten. Nur besteht der Fehler, den jene begehen, darin, dass sie vermeinen, eine solche vollständige Selbsterkenntniss des Menschen, des vermitteltesten Weltwesens, könne gelingen, ohne ein durchgreifendes Verständniss der Welt und ihres Urhebers.

Aber diesen Maassstab einmal genommen, Alles zum Inhalte der Philosophie zu rechnen, was dem Menschen wichtig oder — nützlich werden kann; — musste die breiteste Fülle der Bestrebungen, und die anerkennendste Toleranz derselben, sich der Philosophie bemächtigen. Diess fand damals in Deutschland Statt, wie es fast gleichzeitig in Frankreich geschehen war, wo man Voltaire's, D'Alembert's, Diderot's vielgestaltige Ergiessungen und Reflexionen unbedenklich philosophisch nannte, und sie selbst zu den Philosophen rechnete. —

Doch müssen auch hier viele Mittelstufen unterschieden werden: von jenen an, welche, durch irgend einen Faden mit eigentlicher Spekulation noch verbunden, an ihrer Gränze standen, oder nur einem begränzten Kreise philosophischer Untersuchung ihre Thätigkeit zuwandten, — auch unsere Epoche kennt vorzügliche Männer dieses Charakters, — bis zu denen herab, welche die volksmässigen Zwecke der Lebensweisheit, Nützlichkeit oder Erbaulichkeit zum Gegenstande ihrer Schriftstellerei machten. Diese beiden Aussenenden möchten am Treffendsten durch Mendelssohn und Engel repräsentirt sein, während Garve in der reinen, sittlich harmonischen Cultur seines Lebens und seiner Werke, Sulzer, — abgesehen von seinen encyklopädisch-litterarischen Verdiensten — in dem verwandten Streben, die wichtigsten praktischen Wahrheiten (den Glauben an Gott und Unsterblichkeit) zu erweisen und fasslich an's Herz zu legen, Basedow, auch als Philosoph mit derber Aufdringlichkeit das Allgemeinnützige und den verständigen Glauben anpreisend, die bezeichnendsten Uebergangsgestalten bilden würden.

Unter ihnen hatte ohne Zweifel der Zuerstgenannte, Mendelssohn, den höchsten und würdigsten Begriff von der Philosophie, als mächtigem Bildungsmittel, wie als der Wissenschaft vom höchsten Ziele. Er glaubte, ihre wahre Bestimmung sei, die beiden wichtigsten Lehren für den Menschen, die vom Dasein Gottes und von der persönlichen Fortdauer mit Vergeltung, zu einer so lebendigen

Vernunftüberzeugung bei Allen zu erheben, dass gar kein Zweifel daran übrig bleibe, dass zugleich auch praktisch das eindringliche Bewusstsein davon uns immer gegenwärtig sei: von hier aus müsse die Philosophie die moralische Umschaffung des Menschengeschlechts bewirken, welche auf anderm Wege nicht möglich werde. Daraus entstanden nun freilich jene Selbstillusionen des Demonstrirens, jener Fanatismus der Vernunftalleinwahrheit, welche Jacobi *) so klassisch beredt bekämpfte, und wodurch auch für uns nach der gewöhnlichen Ueberlieferung das Bild jenes ruhigen Denkers einen falschen, fremdartigen Nebenzug erhalten hat. Jacobi selber hätte vielleicht ein gelinderes Urtheil gefällt, wenn nicht die Zusammenmischung Mendelssohns mit Nicolai, Biester, und den sehr abseits von rein wissenschaftlichen Zwecken liegenden Bestrebungen der Berliner Monatschrift die Stellung des Erstern gleich zu Anfang des Kampfes zweideutig gemacht hätte. Er ist im Andenken der Nachwelt an seinen Freunden zu Grunde gegangen.

Uebrigens hat er es in jenen Hauptfragen, die ihn beschäftigten, mit seinem demonstrirenden Bemühen nicht zu frischer Originalität, nur zu übersteigerten Subtilitäten gebracht; doch war die Anmuth, Wärme und Klarheit seines Vortrages von hinreissender Wirkung; nach dem Zeugnisse Hamanns (in seinem Briefwechsel mit Jacobi: Werke, Bd. IV. Abth. 3.), hielt sogar Kant seine Morgenstunden für ein klassisches Werk von der glücklichsten Popularität, auf welches er um dieser Eigenschaften willen fast mit Neid blickte; — wie sehr jedoch Kant

*) „Einige Bemerkungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist“ (Werke Bd. II. S. 497. 98.); „Schreiben an Nicolai“ (Ebendas. S. 511.); „wider Mendelssohns Beschuldigungen, in dessen Schreiben an die Freunde Lessings“ (Bd. IV. Abth. 2. S. 175. ff. 251. 254. 268. bis zum Ende).

selber die Vorzüge eines popularen Vertrages anerkannte, und ihnen nachstrebte, ist aus der klaren Anmuth seines Stils in den kleinen Abhandlungen zu ersehen.

Hier ist nämlich noch eines andern wesentlichen Zuges zu erwähnen. Erst vor Kurzem hatten die Deutschen, durch einige grosse Genien geweckt, der schönen Form, der gebildeten Darstellung Achtsamkeit zuzuwenden angefangen: es wurde Streben und Ruhm, gut zu schreiben, und selbst das gründlich Gedachte sollte, leicht vorgetragen, vom Schulstaube Nichts mehr an sich haben. Da man aber sehr bald bemerkte, dass diess leichter an sich zu bringen sei, als jene solidere Geisteseigenschaft; da zugleich der Trieb, sich zu belehren, so wie durch allgemeine Kultur, naturgemässere Erziehung, Bildung der untern Stände, für sich und die Andern einen bessern Zustand herbeizuführen, die lebhafteste Theilnahme fand, und eigentlich das einzig allgemeine Band wurde, welches die Nation mitten unter ihren kirchlichen und politischen Spaltungen vereinigte; da man zugleich mit Recht diess neuerwachte Streben sich als weltbürgerlich, humanitätfördernd, ja philosophisch bezeichnen durfte: so bot sich den vielen regsamen Talenten kein besserer schriftstellerischer Stoff an, als Reflexionen über mancherlei Gegenstände der allgemeinen Bildung unerschöpflich an's Licht zu fördern, die, in der Form kleiner Abhandlungen, Gespräche, Briefe, oder in der Gestalt des damals gerade aufgekommenen philosophischen Romans, mit Geist und Wärme dargestellt, die grösste Wirkung nicht verfehlen konnten, und so nun, als die wahrhaft gedeihliche Philosophie, dem müssig trocknen Spekuliren der frühern Zeit entgegengesetzt wurden.

Diese Epoche, die wir etwa von den Jahren 1770 bis 1785 setzen können, brachte daher eine solche Menge philosophischer Schriften an's Licht, dass die blossen Verzeichnisse derselben ganze Bände füllen. *) Als das

*) So „Eyrings Verzeichniss derjenigen Schriften, welche die Litteratur der philosophischen und

berühmteste und ausgezeichnetste Werk dieser Art wäre wohl Engels Philosoph für die Welt zu nennen, das, wenn auch der Zeit nach etwas später, dennoch jene ganze Bildungsepoche völlig charakteristisch bezeichnet: es ist die höchste Reife und künstlerische Gediegenheit sokratischer Form bei völliger Armuth oder rhapsodischer Willkühr des Gehalts. Ueberhaupt aber war es eine Zeit der psychologischen Selbstbeobachtungen, des Abwägens moralischer Zustände und Collisionen: man erörterte ausdrücklich Gefühle und Stimmungen, über die sich ein gesunder, lebensthätiger Sinn unbewusst hinwegsetzt, und beförderte so, als eigentliche Weisheit und Bildung, eine philosophische Lebenskünstelei, von der wir jetzt, bei dem Drange und der Grösse der allgemeinen Interessen, schwer einen Begriff haben. Dass aber die ersten Geister der Nation so inhalt- und marklosem Selbsterforschen sich hingaben, ja darin ihr vorangingen, zeigt besonders auch die damalige Richtung der ästhetischen Litteratur: wir brauchen nur an Wieland, und an seinen deutschen Merkur, an das deutsche Museum und Aehnliches zu erinnern; auch Göthe's vollgewichtige Charakteristiken mancher seiner berühmten Zeitgenossen treffen auf das Bestimmteste diesen Punkt. Selbst Jacobi's prätensionsvolle Romane lassen sich nur in diesem Zusammenhange verstehen; sie sind, wiewohl durch ihren Inhalt völlig veraltet und uns fremd geworden, doch ein unschätzbares Zeugniss dafür, was die zuhöchst Gebildeten damals als das Nöthigste und Wichtigste beschäftigte.

schönen Wissenschaften und Künste in den Jahren 1775 u. 1776 ausmachen"; Göttingen 1776. u. 1778. 8. oder: „Hissmann's Anleitung zur Kenntniss der auserlesenen philosophischen Litteratur"; Göttingen 1778. Dazu noch das aus dem Allg. Repertorium d. Jen. Litteraturzeitung abgedruckte „systematische Verzeichniss der in der phil. Litteratur in den Jahren 1785—1790 herausgekommenen Schriften;" Jena 1795. 4. u. s. w.

Dennoch können wir in der Allgemeinheit jenes Bildungsregen und Streben nur als ein bedeutendes und glückliches preisen! Es war das erste Aufathmen unserer Nation aus mancherlei Druck und Geistesbeengung, und die Früchte davon wirken noch, als Grundvoraussetzung, in die Gegenwart hinein. Aber mehr noch: — Wer könnte die tiefe Analogie verkennen zwischen der damaligen und der gegenwärtigen Bildungsepoche, die, gleichfalls epigonenmässig auf eine bedeutende Vergangenheit zurückblickend, zugleich das Bedürfniss und das Bewusstsein hat, einem völlig neuen Umschwunge entgegenzugehen? Damals war der eigentlich bewusste Hebel dafür K a n t, der, indem er alle Elemente der geistigen Vergangenheit in sich zusammenfasste, dadurch tüchtig wurde, diese über sich hinauszusteigern. Aber auch jetzt ist die Einsicht fest und unabweisbar geworden, dass die schweren Zeitfragen nur durch die Wissenschaft, durch die tiefste Reife der Philosophie gelöst werden können.

Zweites Buch.

Kant und Jacobi.

Versuchte Vermittelung Beider.

I. Kant.

Mit doppeltem Ernste und erneuerter Anstrengung nahen wir dem Philosophen, mit welchem eine neue Epoche, und ein frischer Aufschwung der Spekulation beginnt; aber desshalb auch mit höchster Bedachtsamkeit. Denn wie wir Kant im Vorhergehenden nach allen den Seiten betrachteten, die sein Verhältniss zu seinen Vorgängern enthielt: so gehen wir jetzt dazu, eben so vollständig sein Verhältniss zur Gegenwart zu erkennen. Unsere eigene philosophische Zeit ist aber noch in der Entwicklung begriffen, die von ihm ausging; sie hat sich auf jede Weise, sei's durch ihn oder an ihm, herangebildet. Wie diese Entwicklung selbst aber noch nicht abgelaufen ist; so gehört auch jener Philosoph, welcher ihren Anfang bezeichnet, in diesem Sinne für uns der eigentlichen Vergangenheit — der Geschichte — noch nicht an. So könnten wir insgesammt eigentlich noch Richter in der eigenen Sache erscheinen, und hätten uns daher fast als befangene zu denken, indem wir über Kant und dessen Einfluss auf seine Nachfolger ein Urtheil zu fällen im Begriff sind. Daher ist es auch noch zu keinem Endurtheile über seine Philosophie gekommen, sondern, je nachdem der Weg ist, welchen man von ihm aus weiter eingeschlagen, darnach bestimmen sich auch der Werth und die Bedeutung,

welche man seiner Philosophie im Ganzen, wie den einzelnen Resultaten derselben beilegt.

Indem daher für ein gründliches Verständniss der philosophischen Gegenwart diese Untersuchung weder abgewiesen noch aufgeschoben werden kann; ist es hier vor Allem nöthig, Kant aus sich selbst sich darstellen zu lassen, damit wir seine ganze wissenschaftliche Entwicklung nochmals mit ihm zu wiederholen im Stande sind, nach ihrem ersten Beginne, nach ihren nothwendigen Konsequenzen, und nach dem Resultate, bis zu welchem er an seinem Theile gelangt ist.

Den Inhalt seiner einzelnen Lehren können wir dabei indess in jedem Sinne als bekannt voraussetzen, da in neuerer Zeit, Locke'n etwa abgerechnet, kein Philosoph auf philosophische Denkart und Sprache, ja auf moralische und religiöse Gesinnung so allgemein eingewirkt haben möchte, als Kant. Und wenn sich auch jetzt die Meisten äusserlich von ihm losgesagt haben mögen, und in alle Wege ihn zu übertreffen behaupten; sehen wir nur recht hin: — so sind es fast immer noch Sprösslinge aus der mächtigen Wurzel Kantischer Grundansicht! Und in der That, worüber ist auch jetzo noch (1828) die Mehrzahl der Wissenschaftlichen einverstandener, was wird durch Theorieen und Beweise aller Art mannichfacher dargestellt und vertheidigt, als die Ansicht von der Subjektivität alles Bewusstseins, die Lehre, dass die höchsten Wahrheiten nur in der Form des Glaubens oder der Ahnung, nicht aber in freier, wissenschaftlicher Erkenntniss zu erfassen seien; woran wir nur eben jene bezeichnete Grundansicht wiederfinden. Kant traf mit seiner Lehre, wie gezeigt worden, eigentlich das Bedürfniss seiner Zeit; er brachte darin nur den Kern damaliger Bildung und Denkart zu wissenschaftlichem Ausdruck, das Bewusstsein und die Uebermacht des Subjektiven, welches man auch theoretisch einmal zum Mittelpunkt erheben musste, „nach dessen Beschaffenheit sich auch die Gegenstände für dasselbe zu richten haben." (Kants Kritik der reinen Vernunft, Vorrede S. XVI. XVII.

5te Aufl.). Und so konnte es nicht fehlen, dass er das Haupt des ganzen Zeitalters wurde, während selbst Leibnitz, einige philosophische Begriffe und Ausdrücke abgerechnet, die durch ihn in Umlauf kamen, mit seiner innersten Denkart eigentlich gar wenig auf seine Zeit und auch nachher eingewirkt hat.

Während daher der Bericht darüber, was Kant im Einzelnen gelehrt, hier keine besondere Wichtigkeit hat; so müssen wir um so genauer auf die Form achten, wie es gelehrt worden, was die allgemeinen Prämissen seiner Lehre seien; eine Untersuchung, die auch noch jetzt von bedeutenden Folgen sein möchte. Ist es nämlich überhaupt schon lehrreich, einem der besonnensten Denker in die Werkstatt seiner Untersuchungen nachzudringen, und zu sehen, wie die erste kleine Unachtsamkeit nachher im Fortgange zu einem grossen Fehler in der ganzen Rechnung ausschlägt, wie eben die Konsequenz des Verfolgens den ganzen Gesichtspunkt verrückt: — so wird diess hier doppelt wichtig, wenn die daraus entwickelte Ansicht epochemachend geworden, und wenn sie noch jetzt den bedeutendsten Einfluss auf die wissenschaftliche Denkart des Zeitalters übt. Und es sei bekannt, dass wir eben in dieser Beziehung eine gründliche Untersuchung auch jetzt noch für verdienstlich halten. Jedermann weiss, dass Kant unter uns Nachfolger gefunden, die, wie sie behaupteten, im ächten Geiste des Stifters den Kriticismus weiter auszubilden und zu vollenden suchten: sie haben sich dabei vom Buchstaben Kant's zu befreien gewusst, und die theoretische Philosophie in stetigerer Entwicklung, die praktische ohne Hülfe der Kantischen Postulate dargestellt. Aber wie sie es selbst sagen, der Geist, der ganze Standpunkt ist derselbe geblieben. Und um diesen Geist zu treffen, nicht bloss den immer wandelbaren Buchstaben, schien es uns hier vor Allem nöthig, tiefer einzugehen in die Entwicklung der ersten Principien, auf die Kant seinen Idealismus gegründet; mit diesen aber stehen oder fallen auch seine unmittelbaren Nachfolger! Und eben in

dieser Beziehung möchten wir die Letzteren bitten, der nachfolgenden Untersuchung einige Achtsamkeit zu schenken, die ihre Absicht nicht verhehlt, auch sie selbst in ihrem Besitzstande anzugreifen. Möchten sie in bestimmter wissenschaftlicher Erwiederung entweder mit unsern Gründen sich einverstanden erklären, oder scharf uns den Punkt bezeichnen, wo wir Kant, dem Geist oder dem Worte nach, ihnen falsch gedeutet zu haben scheinen; eine Erörterung, wobei unseres Erachtens die wissenschaftliche Klarheit, wie die allgemeine Verständigung, nur gewinnen kann.

Kant, durch Hume angeregt, welcher die Nothwendigkeit der Synthesis von Ursache und Wirkung angegriffen hatte, suchte das hieraus erwachsende Problem in einem höhern Gesichtspunkt zu fassen, und gleichsam unter eine allgemeinere Formel zu bringen. — Alles Erkennen ist ein Synthesiren, — Beziehen einer Mannichfaltigkeit von Bestimmungen auf innere Einheit; und selbst das Analysiren — das sondernde zum Bewusstsein Bringen des Mannichfaltigen — setzt gegebene Synthesis voraus. Allgemeiner kann also gefragt werden, und jener Hume'sche Zweifel gegen die objektive Gültigkeit eines synthetischen Verknüpfens von Ursache und Wirkung ist zugleich darin befasst, wie überhaupt ein Synthesiren möglich sei? Unmittelbar freilich bietet die Wahrnehmung fertige Synthesen dar: aber von diesen kann in Bezug auf wahrhaft wissenschaftliches Erkennen nicht die Rede sein; hier ist die Synthesis gegeben, erscheint also als zufällig — auch anders sein könnend. Jene Frage bedeutet daher eigentlich nur, wie nothwendige, vom Bewusstsein der Nothwendigkeit begleitete Synthesen in unserm Erkennen möglich seien, und welches das Princip derselben. Und indem Kant diess als dasjenige bezeichnet, worauf Alles ankomme, hat er darin allerdings auf das höchste Problem, auf das wahre Ur- und Grundwunder

alles Seins und Wissens hingedeutet: wie nämlich das Mannichfaltige dennoch das Eine, darin mit sich identisch Bleibende, Einheit umgekehrt ein synthetisch Mannichfaltiges zu sein vermöge, wie dieser ursprünglichste Gegensatz vereinigt in allen Dingen zu begreifen sei? — Und wenn auch die Lösung der Frage ihm nicht in höchster Instanz gelungen ist; dennoch bewährte er dadurch seinen eben so tiefen als umfassenden Blick, gleich Anfangs den innersten Mittelpunkt aller Spekulation so scharf bezeichnet zu haben.

Hier machen sich von selbst die Kantischen Definitionen des *apriori* und *aposteriori* geltend: Jenes ist nach seinen Worten das vom Bewusstsein „der Nothwendigkeit und strengen Allgemeinheit" Begleitete; diess das als zufällig (auch anders sein könnend) im Bewusstsein Gegebene, welches, auch zur Erfahrung gesteigert, immer nur den Charakter „comparativer Allgemeinheit" behalten kann. (Kr. der reinen Vernunft, Einl. II. S. 3. 4.).

Gleich Anfangs lässt er in der durchaus merkwürdigen Vorrede zur ersten Kritik (S. XVI.) uns einen wichtigen und geistvollen Vorblick thun in seine ganze spekulative Ansicht: Bisher habe man immer geglaubt, alle Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten; daran sei aber jede Erklärung eines apriorischen Wissens von denselben nothwendig gescheitert. Man solle mit ihm nun umgekehrt versuchen, ob es nicht besser gelinge, wenn man annehme, dass die Gegenstände sich nach der Erkenntniss richten, wodurch die allgemeine Möglichkeit einer apriorischen Wissenschaft sich wenigstens vorläufig einsehen lasse. Und passend kann er dabei an Copernikus erinnern, dessen Genie eben auch durch kühne Umkehrung der gewohnten Ansicht vom Weltsysteme das unerwartete Licht hervorrief. — Die Gegenstände empfangen, was an ihnen apriorisch (nothwendig) ist, aus dem Geiste: dieser prägt in ihnen seine eigenen ursprünglichen Erkenntnissformen und Gesetze aus, stellt sich selbst

und seine Natur dar an ihnen; ein Idealismus von kühner und durchgreifender Konsequenz, der aber offenbar zugleich einer umfassendern Deutung fähig ist. Abstrahiren wir nämlich von dem Ausdrucke, den jene Ansicht bei Kant zunächst annahm, dass, weil die Dinge an sich in die subjektiv-apriorischen Formen des Geistes aufgenommen werden, die gegenständliche Welt nur als subjektive Erscheinung eines objektiv unerkennbaren Dinges an sich anzusehen, der Geist also überhaupt nur subjektiver Wahrheit fähig sei: so ergiebt sich der umfassendere Sinn derselben, dass, formal ausgedrückt, die Gesetze des Geistes eben zugleich die der Dinge sind, dass also Geist und Dinge, Subjektives und Objektives, nur Eine Welt, ein ihrem Princip und ihrer innern Natur nach Identisches ausmachen: dass aber ferner diess Princip in allem Wirklichen eben darum nur von intelligibler Natur, ein an sich Vernünftiges sei; und endlich, dass diess bewusstlos, wie bewusst Vernünftige, in den Dingen, wodurch sie allein Eins werden und zum Universum sich vollenden, allein sich gründen könne auf ein absolut All- und Selbstbewusstes, dass die That seines Schaffens nur als die selbstbewusst intelligible eines Urpersönlichen zu denken sei; wodurch nicht nur der spekulative Umschwung in Schelling und im Hegelschen Principe, sondern auch dasjenige, was noch einen nothwendigen Schritt weiter auf der Bahn jenes universalen Idealismus führt, in die Perspektive des Kantischen Ausgangspunktes gerückt ist. —

Zu dieser Untersuchung über das Princip alles apriorischen Erkennens, oder über die Möglichkeit einer apriorischen Wissenschaft, mithin überhaupt auch aller spekulativen Philosophie (was demnach „ein Traktat über die Methode, keineswegs das System der Wissenschaft selbst" wäre: Vorr. S. XXII. *)),

*) Wozu auch, als Hauptstelle, der siebente Abschnitt der Einleitung zu vergleichen ist. — Ebenso setzt Kant in den „Prolegomenen zu einer künftigen Metaphysik" seine

bedarf es einer vollständigen Zergliederung — einer „Kritik“ des gesammten Erkenntnissvermögens, um das Apriorische desselben vom Aposteriorischen vollständig scheiden zu können.

Doch was ist für Kant Erkennen oder Bewusstsein überhaupt? — Zuerst soll nämlich nach logischer Regel das Generelle angegeben werden, bevor man zu seinen speciellen Unterscheidungen fortschreitet. Diess hat Kant unterlassen, ohne Zweifel, weil es ihm überflüssig schien, das noch besonders zu erörtern, worüber Alle mit ihm einverstanden seien. Und Anfangs scheint er auch in dieser Beziehung ganz Eines Sinnes zu sein mit der gewöhnlichen Ansicht: indem aber das Resultat seiner Theorie dieselbe völlig aufhebt, und ihr widerspricht; so entsteht das eigene Verhältniss, dass er dasjenige zum Behufe seiner Theorie voraussetzt, und sie selbst darauf baut, was in ihrem Fortgange durch dieselbe ausdrücklich negirt und aufgehoben wird: sie zerstört unter sich selbst den Boden,

Untersuchungen, als vorläufige, der eigentlichen theoretischen Philosophie ausdrücklich entgegen; und in der ersten Kritik selbst, wo er von den Definitionen der Kategorieen redet, erinnert er, dass diese nicht in die gegenwärtige Untersuchung, die Methodenlehre, sondern in das System der Vernunft selbst hineingehören (S. 108. 109.); welches System er also durch die Kritik noch nicht aufgestellt zu haben behauptete, und zwar offenbar nicht bloss in Rücksicht auf die Vollständigkeit der Untersuchung, indem etwa die praktische Vernunft und die Urtheilskraft darin noch nicht erörtert sei, sondern gar eigentlich in Rücksicht auf die Form und auf die Behandlung, indem die Untersuchung nur als eine Vorarbeit für das künftige System der Wissenschaft anzusehen sei. — Späterhin scheint sich diese Unterscheidung indess bei ihm selbst und in seiner Schule immer mehr verloren zu haben; und zuletzt kam es bei dieser sogar zu der Behauptung, dass jene Untersuchung über die „Methode“ die theoretische Philosophie selber sei, ausser welcher schlechthin keine andere Statt finde, noch auch nur als möglich gedacht werden könne.

worauf sie sich gegründet hat; ein Widerstreit, auf den schon Jacobi hindeutete, indem er sagte, dass man ohne die Voraussetzungen des gemeinen Menschenverstandes in das Kantische System nicht hineinkommen, mit denselben aber in ihm nicht verharren könne.

Denn vernehmen wir nur: Das Unmittelbare alles Erkennens ist „Anschauung", welche nur dadurch möglich ist, dass „uns ein Gegenstand gegeben wird", d. h. dass er unser Gemüth auf eine bestimmte Weise afficirt. — „Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit." „Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, sie liefert uns Anschauungen", u. s. w. *) — Alles Denken (Bilden von Begriffen) muss sich aber zuletzt auf Anschauungen, also auf das durch Sinnlichkeit Gegebene, beziehen; Anschauung ist daher überhaupt das Ursprüngliche alles Bewusstseins, wovon das Erkennen anhebt, worauf es fusst und überall sich gründet.

Fragen wir daher Kant, was ihm Erkennen an sich bedeute, und er wird nach diesen Prämissen nur antworten können: Es ist ursprünglich ein Vermögen, Vorstellungen zu empfangen; ein „Zusammengesetztes" aus dem, was wir durch Eindrücke empfangen (Receptivität), und dem, was unser eigenes Erkenntnissvermögen, durch jene bloss veranlasst, aus sich selbst hergiebt, welches aber, an sich selbst leer, sich unmittelbar auf die Welt der Objekte bezieht, durch welche afficirt, es Anschauungen erhält, die durch Denken von ihm zu Begriffen erhoben werden **). Und dass diess nicht bloss vorläufige Accommodation und Anknüpfung an die gewöhnliche Vorstellung sei, die nachher widerlegt werden soll, beweist, dass er später nirgends derselben ausdrück—

*) Kr. d. r. V. S. 33.
**) Kr. d. r. V. S. 1—6.

lich widerspricht, sondern auch an Stellen, die den entschiedensten Idealismus lehren, einräumt, ja behauptet, der Grund der sinnlichen Vorstellungen sei in einem, ausser dem Bewusstsein liegenden, transscendentalen Objekte zu suchen. Eine andere Ansicht würde er sogar als ungereimt verworfen haben, indem er überall den Satz festhält, dass Erscheinung nicht sein könne ohne Etwas, das da erscheint (Vorr. S. XXVII.). Merkwürdig ist es nun, zu sehen, wie von dieser ursprünglichen Voraussetzung einer gegenständlichen Welt im Verlaufe der Untersuchung eine Bestimmung nach der andern hinwegschmilzt, und wie zuletzt nach demselben Buchstaben der Kritik ein Bewusstsein zurückbleibt, das Nichts nachbildet, in dem qualitativ Nichts erscheint von den „vorgestellten“ Dingen; dessen sinnliche Erkenntniss also die Erscheinung des Objekts enthält, ohne dass doch nur im Geringsten dessen objektive Erscheinung darin wäre. Durch welche Unterscheidung Kant diesen Widerspruch zu vermitteln suche, werden wir finden; aber wenigstens diess bleibt gewiss, dass es einer vorläufigen Untersuchung aller jener gutwillig aufgenommenen Locke'schen Begriffe bedurft hätte, wär' es auch nur gewesen, um den wissenschaftlichen Sprachgebrauch umfassend festzustellen, und die eigene Ansicht mit der gewöhnlichen nicht immer durch zweideutige Ausdrücke in Berührung zu bringen. Und hinter den Schlupfwinkeln dieser Verwirrung eben, die schon im Anfange der Kritik ihre ersten Spuren zeigt, haben sich die Kantianer zum Schaden der wissenschaftlichen Klarheit so lange verborgen und vertheidigt.

Doch hören wir mit Aufmerksamkeit weiter (S. 34.): „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung, heisst Erscheinung. — In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspon-

dirt *), die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worinnen die Empfindungen sich allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung *a posteriori* gegeben; die Form derselben aber muss zu ihnen insgesammt im Gemüthe *a priori* bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden. — Ich nenne alle Vorstellungen rein (in transscendentalem Verstande), in denen Nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauung überhaupt im Gemüthe *a priori* angetroffen werden, worin alles Mannichfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschaut wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch reine Anschauung heissen."

Was bezeichnet hier dem Zusammenhange nach „die apriorische Form der Erscheinungen", ihrer „Materie" gegenüber? — Es sind dem Bewusstsein gewisse einfache Empfindungen als zeitliche und räumliche gegeben, die dasselbe in ein Ganzes zusammenfasst, und als das „Ding" bezeichnet, gleich den einzelnen Buchstaben, die der Lesende als Wort ausspricht, wiewohl das Wort Nichts ist als die Zusammenfassung jener Buchstaben. Form also ist das Allgemeine jener einfachen Empfindungen, dass sie ein Hier, ein Jetzt, ein So sind, dass sie auf die Einheit eines Dinges bezogen werden u. s. w. Aber ferner heisst es: die Form sei eine *a priori* im Gemüth bereit liegende, in welche die aposteriorische Empfindung eintritt. Hier fügen sich zwei neue Begriffe ein, die wir wohl prüfen wollen.

A priori und *a posteriori* hiess Kanten vorher, und

*) Kann dieses Wort, wenn es hier Sinn haben soll, anders als in völlig Locke'schem Sinne gefasst werden?

darf nach wissenschaftlichem Sprachgebrauche nichts Anderes heissen, denn — jenes, das als nothwendig und schlechthin allgemein Gedachte, — diess das als zufällig Erscheinende — (so dass diese erscheinende Zufälligkeit etwa aufgehoben werden kann! —). So begründet dieser Gegensatz durchaus nicht eine Unterscheidung im Materiellen der Erkenntniss, so dass das Eine (z. B. die Anschauung von Zeit und Raum) ein Apriorisches, das Andere (die einzelne sinnliche Empfindung etwa) ein Apriorisches wäre, und bleiben müsste: sondern er betrifft durchaus nur das Formale der Erkenntniss, indem dasselbige Eine, insofern es im faktischen Bewusstsein als Zufälliges erscheint, eben damit ein Aposteriorisches ist: wenn es aber als nothwendiges erkannt, im wissenschaftlichen Erkennen wiedererzeugt wird, ist es ein Apriorisches geworden. Dasselbe kann also zugleich aposteriorisch und apriorisch sein, je nach dem Standpunkte des Erkennens, in welches es aufgenommen wird; keineswegs aber kann diese Unterscheidung je einen qualitativen Gegensatz begründen. Und so nur bedient sich Leibnitz, bedient sich der unmittelbare Vorgänger Kant's, Hume, jener Ausdrücke: namentlich dem letzteren heisst *a priori* das, was aus Gründen durch sich selbst erkannt wird, ohne die Erfahrung dabei zu Hülfe zu rufen. Dass aber dasselbige nicht auch in der Erfahrung liege, ja durch dieselbe nicht auf unmittelbare Weise erkannt werde, wird damit durchaus nicht geläugnet, vielmehr ist es die anderweitige direkte Behauptung Hume's.

Damit fällt denn aber auch der aus jenem missbrauchten Ausdrucke gefolgerte, wenigstens verwirrende Satz dahin, dass das unmittelbare Erkennen, und, da alles Erkennen seinem Inhalte nach auf Erfahrung recurrirt, das gesammte Erkennen, gemischt und zusammengesetzt sei aus apriorischen und aposteriorischen Elementen, die nun die Vernunftkritik von einander zu scheiden, und jene, rein gefasst, als die im Gemüth

bereit liegenden apriorisch-subjektiven Formen auszusondern habe. Indem nämlich nun bewiesen wird, was leicht zu erweisen war, dass Zeit und Raum die allgemeine Bedingung aller äusseren Vorstellung, das abstrakte Element alles sinnlich Concreten sei, — somit aber das Apriori-vorausgegebene im sinnlichen Vorstellen — (hier liegt eben die Erschleichung); — so folgte daraus freilich unmittelbar, dass Zeit und Raum nur subjektive Formen, „apriorische Anschauungen" (ein hölzernes Eisen!) seien. — Und in dieser ersten, fast unwillkührlichen Verwechslung müssen wir den Ursprung des ganzen Kantischen Idealismus finden: er ergab sich nothwendig, sobald nur das Princip, das Allgemeine, welches ein Apriorisches sei, zugleich zum Subjektiven im Erkennen zu machen, mit Konsequenz durchgesetzt wurde.

Indem also Kant mit Recht ein schlechthin Allgemeines, seinem Ursprunge nach Nichtempirisches, seinem Inhalte nach Unendliches, in allem faktischen Bewusstsein anerkannte, — und diess ist der epochemachende wissenschaftliche Fortschritt über Locke und Hume hinaus; — indem er ferner mit Recht behauptete, dass diess nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könne (wiewohl es darum doch unmittelbar nur in der Erfahrung sich darstellen und zum Bewusstsein kommen kann): nannte er diess einstweilen das Apriorische, dem Aposteriorischen, als dem Einzelnen, Zufälligen gegenüber. Aus der Anwendung dieses Begriffes mit allen seinen Konsequenzen folgte aber unmittelbar, dass diess „apriorische" Element des sinnlichen Bewusstseins, da es nicht aus der Erfahrung stammt, nur das vor aller Erfahrung Vorausgegebene, mithin die subjektive, „apriorisch bereitliegende" Form jenes Bewusstseins sein könne, woraus denn sein Idealismus mit Nothwendigkeit sich entwickelte. — Wie einfach-klar dagegen, und allen Missverstand gleich Anfangs beseitigend, stellt Leibnitz*)

*) Nouveaux Essays, S. 4. 5.

den Hauptgesichtspunkt bei dieser Untersuchung hin: „Es handelt sich davon, sagt er, ob die Seele an sich, gleich einer unbeschriebenen Tafel, Alles, was in sie gezeichnet sei, lediglich aus den Sinnen und durch Erfahrung empfange; oder ob sie selbst ursprünglich die Principien mannichfacher Begriffe und Erkenntnisse enthalte, welche die äussern Objekte nur erwecken (*reveillent*), und zum Bewusstsein bringen." Kann nun Letzteres nicht geläugnet werden, so „bedarf es doch immer der Sinne, der Erfahrung, in und an welchen jene Principien unmittelbar allein sich darstellen können" u. s. w.; die also nicht etwa bloss subjektive, *a priori* im Gemüth bereitliegende Formen sind, sondern objektiv-nothwendige Wahrheiten, die der Autor desshalb sogar, analog dem Platon, auf eine ewige, göttliche Intelligenz zurückführt, welche, wie in den Dingen, so auch im menschlichen Geiste allein der Grund der ewigen (Vernunft-) Wahrheiten sein könne.

Legen wir daher uns zurecht, alle Unterscheidung des *a priori* und *a posteriori* hier beseitigend, die gar nicht hieher gehört, was Kant in seiner transscendentalen Aesthetik bewiesen; so ergiebt sich Folgendes als das Resultat: Im Unmittelbaren der einzelnen Anschauung stellt sich ein Allgemeines dar, verschmolzen mit den Elementen jenes faktisch Einzelnen: das Allgemeine nimmt im sinnlichen Vorstellen faktisch concrete Gestalt an. Und so ist Alles zunächst ein Zeitliches, Räumliches, und ein Qualitativ-Bestimmtes, d. h. ein Jetzt, Hier und Diess; und abstrahiren wir von den concreten Bestimmungen daran, die zufällig und wandelbar sind, so bleiben doch jene allgemeinen zurück, von denen nicht abstrahirt werden kann. Diess hat Kant in der transscendentalen Aesthetik zunächst an Zeit und Raum dargelegt, als den allgemeinen Bedingungen des sinnlichen Erkennens, wie er es noch an der dritten Form, der qualitativen Bestimmtheit (dem „Diess"), hätte entwickeln können; sehr richtig jedoch bemerkend, dass diess nicht überhaupt

die einzigen allgemeinen Formen des Bewusstseins seien, wohl aber die einzigen, die in einer transscendentalen Aesthetik, als der Lehre von dem sinnlichen Vorstellen, vorkommen können.

Doch über das Subjektive oder Objektive dieses Allgemeinen ist damit noch gar Nichts entschieden; ja diese Frage kann in diesem Zusammenhange gar nicht zugleich erledigt werden! Es bedarf, wie schon früher erinnert, dazu vor Allem einer umfassenden Untersuchung über das Verhältniss des Bewusstseins zum Sein überhaupt, die, ihres ganz unabhängigen Weges schreitend, ihrer Seits wiederum mit allgemeinern spekulativen Fragen zusammenhängt. Das Hauptproblem einer Theorie oder „Kritik“ des Erkennens kann gar nicht so ausgedrückt werden: was ist in unserm Erkennen apriorischen, was aposteriorischen Ursprungs? — noch dazu wenn Beides geradezu mit dem Subjektiven und Objektiven verwechselt wird; — sondern das ist überall und gleich von Anfang die Frage, weil es den Begriff des Erkennens selbst enthält, wie sich Erkennen und Sein, Subjektives und Objektives überhaupt, und wie es am Unmittelbarsten (im sinnlichen Erkennen) zu einander verhält? Und so deutet schon hier die Kantische Philosophie auf das Bedürfniss weiter zurückgreifender und umfassenderer Untersuchungen hin.

Doch treten wir dem Einzelnen der Kantischen Raum- und Zeittheorie näher:

Raum und Zeit stammen nicht aus sinnlicher Empfindung, sondern diese setzt vielmehr jene, als ihre eigenen Bedingungen, voraus: sie sind also das jeder einzelnen Wahrnehmung schlechthin Vorausgehende — daher nothwendige Grundvorstellungen des Bewusstseins. — Desshalb sind sie aber nicht etwa abstrakte (abstrahirte) Begriffe, indem das Einzelne, woraus sie könnten abgezogen werden, umgekehrt nur unter Voraussetzung derselben und in ihnen vorgestellt werden kann; und wenn man von einzelnem Räumlichen oder Zeitlichen redet, so sind diess nur Einschränkungen ihrer Allgemeinheit,

die daher bei jenem selbst vorausgesetzt werden muss. Demnach sind die Vorstellungen von Raum und Zeit als unendliche Grössen gegeben, was schlechthin aller empirischen Anschauung widerspricht, die nur durch innere Bestimmtheit (Endlichkeit), also Begränzung, eine solche ist. Raum und Zeit sind daher nur als ursprüngliche Anschauungen des Bewusstseins zu denken, mithin ein Apriorisches, folglich (nach Kant) subjektive Formen der Sinnlichkeit, die aber eben darum nur in Beziehung auf die (subjektive) Erscheinung Gültigkeit und Bedeutung haben, „die Gegenstände an sich" aber gar nicht angehen und betreffen, „welche vielmehr durchaus unbekannt bleiben" (S. 59. 60.). Näher ist als innere Unterscheidung zwischen beiden zu bemerken, dass die Anschauung des Raumes apriorische Bedingung des äusserlichen Vorstellens, die der Zeit als die Bedingung des Vorstellens eines Einzelnen überhaupt anzusehen sei.

Kürzer gefasst, drängt der Beweis sich dahin zusammen: Raum und Zeit sind die allgemeinen Elemente alles concreten Seins und Erkennens: Alles kann nur als ein Besonderes in Raum und Zeit, d. h. als besonderter, begränzter Raum und Zeit existiren und erkannt werden. So können Raum und Zeit nicht aus Erfahrung stammen; sie sind ja vor jeder einzelnen Erfahrung: demnach müssen sie ein Apriorisches, somit subjektive Anschauungsformen sein.

Aber eben hier gilt es, die eigentliche Gränze des Beweises wohl zu unterscheiden. — Raum und Zeit als entleerte, „reine", d. h. als nicht begränzte, stammen fürwahr nicht aus Erfahrung, noch liegen sie in der Erfahrung; so sind sie überhaupt nur abstrakte, und, wie eine tiefer gehende Untersuchung zeigen würde, sogar unwahre, widersprechende Begriffe, die selbst, um auch nur gedacht zu werden, der Ergänzung und Bewahrheitung durch einen andern Begriff bedürfen. Aber als Grundbedingung alles Erfahrens stellen sie sich allerdings nur in wirklicher Erfahrung dar. Erfahren, Wahr-

nehmen (äusseres und inneres), ist überhaupt nur ein Begränzen des Raumes und der Zeit, oder beider zugleich; also indem *implicite* in jeder Erfahrung Raum und Zeit als besonderte sich darstellen, sind sie das in aller Erfahrung (freilich nicht im Einzelnen, sondern im Ganzen) Liegende, was darum jede einzelne Erfahrung selbst vorauszusetzen hat: indem diese nämlich Raum und Zeit in sich als begränzte darstellt, wird überhaupt das Begränzbare und das Jenseits der Gränze unmittelbar vorausgesetzt. Aber hier findet sich nur derselbe Begriff, den wir schon vorher (bei der Prüfung der Locke'schen Theorie) umfassender nachwiesen: der Moment des Allgemeinen ist auch hier mit dem des Einzelnen unmittelbar vereinigt. Und so sind auch Raum und Zeit als die allgemeinsten Bedingungen alles Erfahrens, oder, wie man sie nennen könnte, als die allgemeinsten „Eigenschaften" alles einzelnen Daseins, zwar dem Begriffe nach vor jedem Einzelnen zu setzen; unmittelbar aber sind sie nur in einzelner wirklicher Erfahrung d. h. als begränzte gegeben, und können nur in dieser Gestalt wirklich erfahren werden. Es kann daher keinen unglücklichern Ausdruck geben, als wenn man jenes Allgemeine etwa, um dieses Charakters willen, als „subjektive, im Gemüth bereitliegende Form" für die einzelne Erfahrung bezeichnen wollte, weil diess unläugbar die schiefe Vorstellung hineintrüge, dass jenes Allgemeine eben als bloss subjektive Form, von anderswoher dem Einzelnen erst hinzugefügt werde, ohne an sich und ursprünglich mit ihm vereinigt zu sein. Alles Einzelne in Raum und Zeit kann aber eben desshalb stets wieder überschritten werden, weil die Continuität von Raum und Zeit über jedes derselben hinausreicht; mithin sind beide in jeder bestimmten (erfüllten) Begränzung ihrer selbst als unbegränzte, die Begränzung in sich negirende, gesetzt.

Somit ist jedes Einzelne in Raum und Zeit zugleich ein solches, wovon abstrahirt werden kann, während vom Allgemeinen all jener Bestimmungen eben darum nicht abstrahirt zu werden vermag. Indem aber in jedem

Bestimmten und Begränzten dennoch das Allgemeine, als zugleich ein jede Gränze Aufhebendes, Gränzenloses, *implicite* sich darstellt, ist das Unabstrahirbare im Abstrahirbaren unmittelbar enthalten, und der Akt des Abstrahirens hat nur die Bedeutung, das Allgemeine rein hervorzuheben, es eben von seiner einzelnen (zufälligen) Gestaltung zu befreien. — Diess scheint uns die letzte Dunkelheit über diesen Gegenstand hinwegzunehmen: das concret Räumliche und Zeitliche, deren jedes ein Zufälliges (Abstrahirbares) ist, stellt Raum und Zeit dennoch zugleich als Allgemeines oder Unabstrahirbares dar; und eben darum sind beide darin auch als schlechthin continuirliche Grössen gesetzt: d. h. jede concrete Begränzung kann in ihnen aufgehoben werden, weil sie in Bezug auf ihre Allgemeinheit nur eine zufällige, nicht- oder anderssein könnende ist: und so werden Raum und Zeit zwar nicht als unendliche „angeschaut", oder sind als solche gegeben (wirkliche Anschauung eines Unendlichen nämlich wäre ein Widerspruch); wohl aber werden sie als schlechthin continuirliche, jede Begränzung innerhalb ihrer selbst ins Unendliche aufhebende — (weil sie das Allbegränzende sind in ihrer Sphäre) — begriffen.

Auf die bestimmte Frage demnach, ob Raum und Zeit eine aus Erfahrung geschöpfte Erkenntniss, oder eine bloss subjektive Form des Geistes sei, antworten wir dahin: Aus der Erfahrung; aber als das Allgemeine, die Grundbedingung derselben, die in allem Zufälligen, als das Nothwendige, zurückbleibt. Und die Richtigkeit dieser Behauptung kann um so weniger bezweifelt werden, als die Erfahrung überhaupt nur das Allgemeine in der Form des Concreten auffasst, also das Allgemeine überall nur am Concreten zum unmittelbaren Bewusstsein gelangt, während es, als bloss Allgemeines, ein durchaus Unwirkliches ist, das nur im Begriffe, im Denken existirt. So ist z. B. das reine Selbstbewusstsein ein jeder Erfahrung Vorausgegebenes, weil es überhaupt die Grundbedingung aller geistigen Thätigkeit ist; dennoch ist dasselbe in seiner

Reinheit nirgends vorhanden, als im Begriffe, der, es in seiner abstrakten Unwirklichkeit erfassend, dennoch zugleich ausdrücklich anerkennt, dass es nur in concreter Gestalt wirklich existiren könne; und auch hier würde auf die gleiche Frage die gleiche Antwort gegeben werden müssen: dass auch das reine Selbstbewusstsein ursprünglich nur in wirklicher Erfahrung, an den wirklich erlebten einzelnen Zuständen des Wissens sich bewähren könne. Beide Momente sind daher auch hier unmittelbar verschmolzen und so innig Eins, dass das Allgemeine wiederum nicht bloss als subjektive Form, das Concrete als das in jene Form aufgenommene, von anderswoher stammende Materiale angesehen werden kann. Und diese absolute Einheit des Allgemeinen und Concreten ist in allem Bewusstsein, bis herab auf die Sinne, anzuerkennen. Das Auge ist Sinn der Lichtwelt, das Ohr der Tonwelt: Licht und Ton sind beiden ihr Allgemeines, innerhalb dessen sie wirken und unterscheiden. Das reine Licht aber ist dem Auge schlechthin unsichtbar, der reine (abstrakte) Klang absoluter Widersinn; nur, als sich specialisirende in Farbe und bestimmtem Tone, existiren sie überhaupt für Auge und Ohr. Wollte man aber den Kantischen Gegensatz nach seiner Konsequenz auch auf diese Gegenstände ausdehnen, so hätte man selbst hier das Recht zu sagen: Licht und Ton seien als die subjektiv apriorischen Formen jener Sinne anzusehen, in welche das Einzelne, was da als tönend und leuchtend erscheint, nur aufgenommen werde, ohne dass es an sich selbst mit diesen Eigenschaften zu denken sei. Der Beweis von Subjektivität von Raum und Zeit beruht schlechterdings auf keinen andern Gründen, als solchen, die auch hier dieselbe Anwendung finden müssten.

Diess wäre es zunächst, was uns über Kant's transscendentale Aesthetik, die Grundlage und erste Quelle seines Idealismus, zu sagen nöthig schien, auf welche das idealistische Grundresultat seiner eigenen Philosophie und

der seiner Nachfolger sich stützt: ein umfassendes Ergebniss aus einem schmalen und übel gelegten Fundamente. Desshalb kann damit die Untersuchung über diese Gegenstände noch nicht erschöpft sein. Wir haben nämlich behauptet, dass Raum und Zeit nur als concrete, begränzte, angeschaut zu werden vermögen, — dass also der Moment des Allgemeinen in ihnen den der Besonderheit, und umgekehrt, setze: — doch nur behauptet, nicht eigentlich erwiesen, — wiewohl die Art des Erweises schon durch die Aeusserung angedeutet war, dass Raum und Zeit, als abstrakte, leere (im Momente der Allgemeinheit) gedacht, einen Widerspruch in sich enthalten, der nur durch einen weiter zu entwickelnden Begriff ergänzt und damit beseitigt werden könne. Die Hauptmomente dieses Beweises, der freilich in einen andern philosophischen Zusammenhang gehört, wären folgende:

I. Der reine, d. h. leere Raum ist der Begriff des absoluten Aussersichseins; d. i. wenn wir, lediglich um den Gedanken zu erläutern, uneigentlich von „Theilen" desselben reden wollen; — jeder der unendlich kleinsten Raumtheile wäre zu denken ausser dem andern sowohl, als ausser sich selbst: diess sein Bestehen ist nur die eigene Aufhebung, das absolute Aussichherausgehen; — ein Begriff, der nur durch den Gedanken lebendiger Expansion, thätiger Aus-Dehnung, erläutert werden kann. Diess ist der Raum; eben in jedem seiner Theile nur als das absolut Zerfliessende, schlechthin Auseinanderweichende, der Gegensatz aller Innerlichkeit und alles Auf-sich-beruhens: sein Sein ist absolute Selbstverneinung, sich aufhebend im Setzen, und sich setzend im Selbstaufheben, weil sein Sein eben nur ist diess unendliche Sichselbstaufheben; das Sein, welches alles Irgendwo setzt, und selbst doch nirgends ist oder besteht; der grösste und unmittelbarste aller Widersprüche. Und anerkannt wird derselbe sogar in der gewöhnlichen mathematischen Vorstellung von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes, worin eben

nur behauptet wird, es sei die Natur des Raumes, auch im unendlich Kleinsten noch Ausdehnung — unendlich Ausser-sich-selbst-liegendes — d. h. ein das unendlich Kleinste zugleich Aufhebendes — zu sein; ein Widerspruch, der so offenbar ist, dass, indem er diesen Begriff des unendlich Kleinsten vernichtet, er durch die Behauptung der endlosen Theilbarkeit ihn doch zugleich beständig wieder anstrebt und zu erreichen sucht. — Eben so haben die bekannten vier Beweise des alten Dialektikers Zeno gegen die Möglichkeit der Bewegung eigentlich nur diesen Widerspruch im Begriffe des Raumes zu ihrer Wurzel: sie beruhen wesentlich darauf, zu zeigen, dass, indem angenommen werde, ein Körper sei sich bewegend von einem Punkte zum andern fortgerückt, daraus zugleich folge, dass er eine unendliche Menge von Raumtheilen, mithin eine Unendlichkeit des Raumes selber, durchmessen haben müsse, indem wahrhaft eine solche zwischen jeden zwei Punkten irgend einer Entfernung liegt: niemals könne also ein Körper zu einem gegebenen Punkte gelangen, weil er vorher unendlich andere Punkte, ein unendliches Aussersichsein wirklich durchlaufen haben müsste, was sich widerspricht. — Und wenn man, wie durch Tradition, immer wiederholen hört, dass diese Beweise längst widerlegt, ja besonders durch die Kantische Lehre von der Subjektivität des Raumes für immer beseitigt worden seien; so bekennen wir, nicht einsehen zu können, wie der in einem Begriffe unläugbar nachgewiesene Widerspruch bloss dadurch hinweggeräumt werden könne, dass jener Begriff als ein subjektiver in das Bewusstsein versetzt wird. Vielmehr wird damit der Widerspruch, indem er die Wurzel des Geistes trifft, also auf einen Streit desselben mit sich selbst hinweiset, noch dringender und auffallender; während umgekehrt der Widerspruch, in der äussern Objektivität der Dinge gelassen, falls er unlösbar ist, doch noch die Auskunft übrig liesse, dass er nur in der Unfähigkeit des Geistes liege, das innere Wesen der Objektivität richtig zu erkennen, um so den nur erscheinenden

Widerspruch von selbst gehoben zu sehen. — Was aber die andern vermeinten Widerlegungen jener Beweise des Eleaten betrifft, so treffen sie mehr nur die äussere Fassung derselben, nicht ihren Kern, der an sich schlechthin unwiderlegbar ist, d. h. nur durch Ergänzung, weitere Entwicklung des ganzen Begriffes beseitigt werden kann. Und ganz abgesehen von jenen historischen Beziehungen, können wir nicht den Beweisgrund, wie er so eben von uns dargestellt worden, für sich und im eigenen Namen geltend machen? *)

*) Die Bedeutung dieses Gegensatzes liegt darin, dass alles Quantitative (Raum, Zeit, Materie), abstrakt oder im reinen Denken gefasst, theils mit völligem Absehen von den möglichen innern Unterschieden, als fortlaufende, ununterscheidbar gleiche Continuität, theils in Rücksicht auf diesen zugleich darin enthaltenen Moment unendlicher Unterscheidbarkeit, oder einmal als stetige, das andere Mal als discrete Grösse gedacht werden kann. (Vgl. des Verf. Ontologie §. 31. S. 86.) An beiderlei Weisen der Auffassung zeigt sich aber, dass Quantität — Raum und Zeit — Nichts an sich selbst, sondern der unmittelbare Ausdruck, die Daseinsform eines Qualitativen, sich Verwirklichenden, damit zugleich aber seine Qualität Setzend-Erfüllenden sei. Alles Wirkliche daher ist ein Räumlich-Zeitliches; aber nur darum, weil es, sich verwirklichend, als schlechthin sich Expandirendes und als Dauerndes zu denken ist. Das Princip des Dynamischen, als Grund aller Wirklichkeit, und in unmittelbarer Folge dessen, des Räumlich-Zeitlichen, ist festgestellt; aber damit zugleich das erste Glied gefunden in der metaphysischen Nachweisung, wie der höchste zureichende Grund dieses unendlichen Lebendigen nur ein Intelligentes, Denkend-Wollendes, sein könne. Das Gegenwärtige und zunächst Folgende in dieser Schrift ist eine an den quantitativen Formen des Raumes und der Zeit speciell durchgeführte Nachweisung, wie alle Quantität, als selbst ein Negatives, für sich Widersprechendes, ein Qualitatives, und zwar als Dynamisches, voraussetze; und wir haben diesen ontologischen Excursus hier stehen lassen, weil er uns auch jetzt noch einen geeigneten Ausgangspunkt darzubieten scheint, um in den ganzen Zusammenhang dieser Auffassung und

II. Denselben Widerspruch bietet der abstrakte Begriff der Zeit dar; nur tritt er hier klarer hervor, wird fasslicher und dringender für die Einsicht, weil es eben das Wesen der Zeit ist, ihre eigene Vernichtung an sich zu vollziehen. Um den Widerspruch im Begriffe des leeren Raumes zu zeigen, bedurfte es, ihn in den Fluss lebendiger Expansion zu bringen: indem wir ihn dergestalt, gleichsam als lebendigen, wirksam auseinanderstrebenden dachten, wie wir ihn denken mussten, um ihn überhaupt nur als Raum zu denken; trat an ihm auch zugleich der innere Widerspruch hervor. Dieser Fluss der Genesis ist nun an sich schon in der Zeit, ja sie ist nur das ewig sich bewegende Verfliessen, die stets sich vollziehende Selbstvernichtung. Sie ist, wie der Raum, das absolute Aussersichsein, auch darum ins Unendliche theilbar (unterscheidbar), indem sie in keinem ihrer Theile aufhört, diess Aussersich zu sein. Nur diess setzt sie dem Raum entgegen, dass jenes Aussersich nicht ein erstarrtes, in seiner absoluten Expansion ruhendes ist, sondern das absolute Fliessen eines Nacheinander. Der Raum ist das unendliche Ausser-sich; und darin liegt sein Widerspruch: die Zeit wird diess, schreitet (selbstvernichtend) unendlich über sich hinaus, und diess macht ihren Widerspruch aus; in der Wurzel derselbige, nur nach der entgegengesetzten Seite hin sich darstellend. — Passend hat man daher die leere Zeit als dasjenige charakterisirt, welches ist, indem es unendlich nicht ist; — weil ihr Sein eben nur besteht in diesem unendlichen Selbstaufheben. Aber denselben Widerspruch enthält auch der Begriff des leeren Raumes; er ist die absolute Vernichtung aller Immanenz und Innerlichkeit, die ruhende Selbstnegation, das Sein

darauf gegründeten ontologischen Dialektik hineinzukommen, besonders auch um daran völlig evident und fast unabweisbar zu machen, dass der natur- und sachgemässe Fortschritt von der Kategorie der Quantität in die der Qualität zu nehmen sei, nicht umgekehrt, wie durch und seit Hegel noch fortwährend behauptet wird. Anm. zur 2ten Ausg.

des Nichts, während die Zeit die fliessende ist, das Werden des Nichts; beides an sich die höchsten Widersprüche!

Aber dieselben müssen gelöst werden; sie finden sich in der nächsten und unmittelbarsten Anschauung, und treten vernichtend alles Einzelne an, was ja nur ein in Raum und Zeit Bestimmtes sein kann, also denselben Widerspruch nur in besonderer Gestalt in sich zu tragen schiene. — Was bedeutet aber diese Lösung, und worin kann sie bestehen? — Wie das unmittelbare Bewusstsein, wenn es von Widersprüchen im Begriffe des Raumes und der Zeit hört, sogar wenn es dieselben sich deutlich zu machen vermag, in seiner unmittelbaren Ueberzeugung von ihrer Wirklichkeit und Wahrheit nicht gestört wird; weil es, freilich ohne bewusste Einsicht in die Gründe, weiss, dass sie ursprünglich gelöst sind; wie also die Existenz des Widerspruches selbst nur etwas Unwahres, ein hinwegzuarbeitender Schein ist: so können auch wir jener Lösung, mit Bewusstsein der Gründe, gewiss sein, wenn wir nur in den Mittelpunkt dieser Widersprüche selbst hineintreten: in ihm wird nämlich zugleich der fehlende Begriff liegen, durch dessen ergänzende Hervorhebung das widersprechende Element in ihnen getilgt wird.

III. Was also ist die Wurzel jener Widersprüche; d. h. welch' ein Moment in der bisherigen Auffassung von Raum und Zeit ist es, der sie als solche undenkbar macht, ihre innere Ungereimtheit hervorbringt?

Der abstrakte Raum zeigte sich als absolutes Aussersichsein: in jedem seiner unendlich kleinsten Theile ist er noch ausgedehnt, d. h. jeder dieser Theile schliesst dennoch wiederum eine Unendlichkeit anderer in sich; und vor diesem unendlichen Aus-sich-heraus-streben löste der ganze Begriff sich auf in einen Widerspruch, in dessen ausdrücklichem Bewusstsein jedoch gerade seine Aufhebung gegeben ist. — Er ist der reinste Ausdruck der unendlich ausdehnenden Rich-

tung nach allen Seiten, des absolut energischen Auseinander. Damit ist aber zugleich auch der allgemeinste Gedanke eines ausdehnenden Realen in ihm gesetzt; jener Begriff, vollständig gedacht, schliesst sogleich diesen in sich ein, und eben hierin liegt der bisher fehlende Moment! — Ein Seiendes, aus innerer Kraft sich verwirklichend, durch sich bestehend (sich ausspannend), kann, wollen wir den Gedanken wirklich und vollständig denken, nur als energische Expansion, als „erfüllter" Raum gedacht werden; und hier haben wir die erste Grundlage des Begriffs von Räumlichkeit überhaupt. — Als erfüllter Raum: — wo nur nicht wieder, nach dem gewöhnlichen, besonders auch durch die Kantische Theorie beförderten Missverständnisse, der Raum in seiner Leerheit für Etwas an sich genommen werde, welches durch ein von ihm Verschiedenes, überhaupt zu Unterscheidendes erst gefüllt wird. Vielmehr zeigt sich eben, dass beide Momente untrennbar Eins sind in dem Begriffe des Seienden, (des energischen Daseins): Beides ist nur als kräftig Bestehendes, sich Expandirendes zu denken, und so setzt es zugleich sich als Räumliches, indem es ist und sich verwirklicht; nicht etwa nur, indem es in ihm ist, und ihn erfüllt: denn sie selbst können wir nur denken als absolute Dehnung oder Entfaltung, was wir unmittelbar nur als Räumlichkeit anzuschauen vermögen.

Fassen wir zunächst, was wir gewonnen: — dass von leerem Raume in keinem Sinne die Rede sein könne, ja dass er einen völlig unhaltbaren, sich selbst aufhebenden Begriff enthalte. Raum ist Nichts an sich — nur eines Andern, — nämlich die absolute Anschaubarkeit oder die Erscheinung des Seienden oder aus sich selbst Bestehenden.

Aber ist damit der Widerspruch gelöst? Ist nicht auch hier in jedem Theile dieses Realen (welches wir dem Raume als das Ursprüngliche unterlegten), eine Unendlichkeit von Theilen enthalten, also abermals ein unendliches Aussersichsein — welcher Begriff ja eben dort den

Widerspruch erzeugte? — Diess ist nicht nur zuzugeben, es ist sogar zu behaupten. — Realität, in sich selbst bestehende Wirklichkeit ist diess in jedem ihrer „Theile" (wenn wir diesen Ausdruck hier überhaupt gebrauchen wollen); indem dieser Begriff die absolute Continuität eines innerlich Gleichartigen bezeichnet, welches nicht als zusammengesetzt oder zerlegbar zu denken ist aus mannichfachen Bestandtheilen. In jedem Theile ist es gleicher Weise daher Kraft dieses Bestehens, innerlich sich setzend (expandirend), also nicht nur ins Unendliche theilbar, sondern wahrhaft unendlich getheilt, oder sich theilend, weil es nie aufhört, innerlich (*ad intus*) diese Kraft zu sein. Und so wäre vielmehr das Gegentheil, die Behauptung eines letztlichen Gelangens auf endliche Urbestandtheile, ein Widerspruch gegen diesen Begriff lebendiger Kraft. Wollte man nämlich den „erfüllten" Raum eben so durch Atome gefüllt denken, so müssten diese, — wenn man sie nur wirklich denken will, und sich nicht bloss beruhigt bei sinnlosen, aber endlos wiederholten Worten, — selbst ausgedehnt, Kraft der Ausdehnung sein, also auch im Atome an sich dasselbe Aussersichselbst enthalten sein, dem man durch jene Erklärung eben aus dem Wege gehen wollte; man müsste sich denn die gränzenlose Ungereimtheit beikommen lassen, die Ausdehnung zusammenzusetzen nnd ausfüllen zu lassen durch das an sich nicht Ausgedehnte, also auch nicht Füllende!

Aber wären wir dadurch nicht zwischen zwei Widersprüche gezwängt ohne Ausgang? Zwischen die Unmöglichkeit, dort die innere Unendlichkeit zu denken, hier dieselbe zu verneinen und aufzuheben? — Oben — am Begriffe des leeren Raumes — trat der Widerspruch darin hervor, dass er absolut nur ausser sich — also in jedem seiner „Theile" eine innere Unendlichkeit enthalten sei. Wir ergänzten denselben durch den Begriff eines Realen, „Raumfüllenden", näher und eigentlicher, erst Raumsetzenden. Haben wir aber dadurch den Moment des Widerspruches eigentlich aufgehoben, da sich auch

in diesem Begriffe die Annahme einer innern Unendlichkeit sogar als nothwendig ergiebt? — Ein jedes innerlich Gleichartige, als wirklich gedacht, kann nur mit dem Begriffe innerer Unendlichkeit — als ein nach Innen ins Unendliche Unterscheidbares gedacht werden. Indem aber jedes dieser mannichfaltigen oder unterscheidbaren Theile selbst ein an sich Gleichartiges sein, also abermals innere Unendlichkeit enthalten muss; — so ist dennoch diese immer das Erste, Unmittelbare, auf welches alles Andere zurückzuführen ist. — Das Unendliche ist seinem Begriffe nach überall das Ursprüngliche, weil es noch das Unterschiedlose, Einfache, Allgemeine ist, innerhalb dessen erst das Mannichfache und Besondere gedacht werden kann; ein Satz, den wir schon früher von einer andern Seite her zu erläutern bemüht waren. Und nicht darin lag der oben erörterte Widerspruch, dass der Raum überhaupt als innerlich unendlicher gesetzt wurde — denn als absolut Gleichartiges kann er nur also gedacht werden — sondern dass er dabei der leere war, dass er hier noch die innere Unendlichkeit von Nichts bezeichnen sollte. Und erst hierdurch ist das eigentliche Princip des Widerspruches bezeichnet, aber damit zugleich ergänzt, weil sich jenes Nichts, die Leerheit des Raumes, als selbst das Nichtige, Widerspruchvolle, Aufzuhebende ergeben hat.

IV. Ebenso fanden wir den Widerspruch im Begriffe der Zeit darin, dass sie der Process des unendlichen in sich selbst Verschwindens ist, des stetigen Nichtseins in ihrem Sein. Sie besteht aus unendlichem Jetzt; aber diess Jetzt ist eigentlich nie, weil es immer nur ist das Verschwindende, sich selbst Aufhebende; und so ist auch der Begriff der Zeit — nur also gefasst — der Ausdruck eines endlosen, stets sich erneuernden Widerspruches, — eines Seins, dessen Charakteristisches einzig darin besteht, sich selbst aufzuheben, in's Nichts zu setzen.

So wie aber der Widerspruch im Begriffe des leeren Raumes dadurch verschwand, dass wir ihn aus dem Begriffe des (in ihm) sich verwirklichenden Realen

herleiteten, wie also jener Widerspruch dadurch sich löste, dass nachgewiesen wurde, der Raum sei Nichts an sich, er sei nur als die Verwirklichungsweise des Andern in ihm zu denken: so wird auch der Widerspruch im Begriffe der Zeit auf gleiche Art sich lösen. Zeit entsteht aus dem Begriffe des Realen, welches, sich verwirklichend, eben damit dauert. Und Dauer ist eben hier der ergänzende mittlere Begriff, der, über den Begriff der leeren Zeit hinausgehend, zugleich auf das die Zeit durchdauernde, sich unmittelbar als Zeitliches setzende Reale hinweist. Nur Dauer ist, d. h. ein beharrendes und im Beharren wandelndes Reale; nur diess ist der Ursprung jenes Begriffes, den wir Zeit nennen können, wenn wir absehen von dem einzelnen Wirklichen (den zeitlich zufälligen Dingen), und jene nun als das Allgemeine, Allumfassende derselben abgesondert hervorheben wollen: und so kann in diesem Sinne freilich auch von leerer Zeit die Rede sein, insofern man alles Einzelne aus der Zeit sich hinwegdenken kann, wie jeden begränzten Körper aus dem Raume; aber vom Realen überhaupt, dem als Zeit dauernden und als Raum sich expandirenden, kann man nicht abstrahiren bei diesem und dem andern Begriffe, weil beide Nichts an sich selbst sind, als der nothwendige und unmittelbare Effekt, die Existentialweise des Letztern; für sich selbst aber gefasst, ein innerer Widerspruch. Jene endlos sich aufhebenden Jetzt, die eben den Widerspruch im Begriffe der Zeit erzeugten, sind nur die unendlich theil- oder unterscheidbaren Momente des Verharrens der absoluten Wirklichkeit, die jenen dadurch erst innere Fülle und Anhalt verleiht, während sie, abgesehen von diesem durch sie hindurch Beharrenden, nur einen abstrakten, und um dieser Abstraktion willen sich aufhebenden Begriff enthalten. Gleichfalls ist aber dadurch eine innere Unendlichkeit jeder dieser einzelnen „Zeitmomente" gesetzt, weil das Beharren, als absolut Gleichartiges, eine unendliche Unterscheidbarkeit in sich zulässt: und auch hierin entspricht dieser Begriff

genau dem des Raumes; wiewohl die endlose Theilbarkeit der Zeit bisher weniger zum Bewusstsein gekommen ist, da sie, als das unendlich Verschwindende, diese Selbsttheilung eigentlich unmittelbar an sich selbst vollzieht, und gerade dasjenige am Allerwenigsten bemerkt wird, was am Nächsten und Dauerndsten uns vor Augen liegt.

An sich ist also die (leere) Zeit, wie der (leere) Raum gar Nichts, weder in subjektiver, noch objektiver Bedeutung: nur in dem Andern, Realen, sind sie, unmittelbar durch dasselbe gesetzt, und seine nothwendigen Begleiter. — Dennoch ist jenes Nichts, die Zeit, nach gemeiner Meinung das Mächtigste, indem sie Alles in ihre eigene Vernichtung hinabzieht. Die einzelnen, „endlichen" Dinge, als nur von bestimmter Dauer, vernichtet freilich die Zeit; aber sie selbst sind nur Momente, Abschnitte am ewig Dauernden, welches, die Zeit unendlich erfüllend, ihre ewige Grundlage, das Substantielle in ihr bildet.

So ist die Ewigkeit nicht die Negation der Zeit, oder diese die der Ewigkeit (wie man die Ewigkeit wohl auf die Zeit folgen lässt, als das sie Ablösende, gleichsam Bessere als sie): sondern die Ewigkeit, die absolute, dauernde (ruhende) Gegenwart des sich verwirklichenden und darin wandelnden Realen schafft die Zeit, an seinen unendlichen Wandlungen ihr ein Maass und eine Unterscheidung gebend. Und diese Theile und Scheidungen endlicher Erscheinung nennen wir „Zeit" oder „Zeiten" (Zeitabschnitte), und sagen dann uneigentlich, die Zeit selbst habe das innerlich Wandelnde zerstört, weil es nach einem von ihr entlehnten anschaulichen Maasse jetzt als ein Anderes erscheint, wiewohl doch an sich die Zeit ohnmächtig, ja das reine Nichts ist. — Bezeichnender wäre es also im Gegentheile zu sagen, dass auch jedes einzelne Ding, verfliessend nach dem Typus seines Daseins, sich seine Zeit schaffe oder habe; denn einem Jeden ist sein eigenes Maass des Daseins, daher auch der Zeit verliehen; und Nichts kann eigentlich Zeitmes-

ser für ein Anderes werden. Daher wir auch nicht von Zeit, sondern eigentlich von unendlich vielen Zeiten — Zeitmaassen — in und neben einander reden sollten, da wir diese eigentlich meinen, wenn wir von Zeit reden; und wie diese aus der ruhenden Ewigkeit unendlich auftauchen, so verschwinden sie wiederum in ihr.

V. Beide also, der erfüllte Raum, wie die Dauer, von einander unabtrennlich und sich innerlich ergänzend, sind nur Ausdruck der Wirklichkeit der unendlichen Realität; — beide, als solche selbst unendliche, unbegränzbare, weil Alles, was als intensiv und extensiv begränzt oder endlich angeschaut wird, nur darnach — nur also in ihnen — gemessen werden kann. Sie sind der Ausdruck des Maasses im absolut Unermesslichen, in welchem also jedes bestimmte, in ihnen gegebene Maass aufgehoben, ins Unbedingte weiter hinausgerückt werden kann. Und eben desshalb, weil jedes Einzelne, was man in ihnen begränzen oder messen will, sich in Bezug darauf als ein Zufälliges giebt, d. h. auch anders und immer anders sein könnte, ohne dass damit das Unendliche erschöpft oder ermessen zu werden vermöchte; so können wir in Zeit und Raum von allem Einzelnen abstrahiren: und nur in diesem Sinne, in Bezug auf das Einzelne, das zufällig diesen Raum und diese Zeit erfüllt, ebenso gut aber auch in anderm Raum und in anderer Zeit sein zu können scheint, hat man Raum und Zeit von ihm abgelöst, und beide nur als zufällig zu einander kommende betrachtet. „Leerer" Raum und „leere" Zeit bezeichnen daher nur ihre Gleichgültigkeit gegen eine bestimmte, einzelne Erfüllung. Aber darum werden sie nicht leere überhaupt, — oder es muss der Widerspruch dieses Begriffes zugegeben werden, — sondern eben die Abstraktion von allem Einzelnen treibt desto unaufhaltsamer zur Anerkenntniss der unendlichen Realität, durch die sie nur sind.

Wie nun demzufolge der Raum, als der Ausdruck lebendiger Expansion, zuerst und am Reinsten in der Form der geraden Linie sich darstelle, — Punkt kann

nur, als innere Negation (Gränze) der Linie, wie des Raumes überhaupt, construirt werden; er ist der unmittelbare Ausdruck des Widerspruches, der in seinem abstrakten Begriffe liegt: — wie daraus Fläche, Körper, ferner die drei noch unentschiedenen Dimensionen sich entwickeln; — entschiedene, d. h. als Tiefe, Länge, Breite angeschaut, werden sie erst, auf einen bestimmten Standpunkt bezogen, für uns der eigene Gravitationspunkt: — wie andererseits die Zeit, als Ausdruck des stetigen Verfliessens — also in Einer Dimension, doch in die innern Unterschiede des ewig wechselnden Jetzt, Vorher und Nachher sich theile: wie endlich die Bewegung, als Raumverhältniss auf die Zeit bezogen, und umgekehrt, die Zeit (das Verfliessen, die Veränderung) in Raum ausgedrückt, die gegenseitige Durchdringung beider in sich darstellt; diess hat die eigentliche Philosophie, bestimmter die Naturphilosophie, zu entwickeln, damit den mathematischen Wissenschaften ihren Boden bereitend.

VI. Wenden wir das Bisherige auf die Kantische Theorie von Zeit und Raum an, so lässt sich nicht verkennen, dass diese dadurch eine wesentliche Veränderung erleide. — Weil jede einzelne Erfahrung Zeit und Raum schon voraussetzt, — zeigt jene Theorie, — so können beide überhaupt nicht aus Erfahrung geschöpft sein; sie sind apriorische Anschauungen, d. h. subjektive Formen des Bewusstseins, in die das Einzelne der Erfahrung erst eintritt, sie ausfüllend und näher bestimmend, während sie an sich und ursprünglich leer sind. Das Ding an sich also, das Substrat jenes in Zeit und Raum Erscheinenden, ist selbst als zeit- und raumlos zu denken, ist dasjenige, in Bezug auf welches jene subjektiven Formen gar keine Bedeutung haben.

So wie wir nun schon oben die von Kant hier gemachte Anwendung der Begriffe des Apriorischen und Aposteriorischen, und die daraus gezogene Folgerung der Subjektivität von Raum und Zeit beseitigten; so bleibt uns hier noch der Ausgangspunkt jener Theorie zu erörtern übrig,

die Konsequenz nämlich, dass Raum und Zeit — als an sich leere Formen — erst des ganz von Anderswoher stammenden, in ihnen nur auf subjektive Weise erscheinenden Dinges an sich bedürfen, um erfüllt zu werden. Diese Erfüllung, der Fortschritt zur innern Bestimmtheit, ist also nach Kant keineswegs eine nothwendige Bedingung für jene Begriffe, sondern eine ganz äusserliche, fast als zufällig erscheinende, wenigstens nur faktische Fügung — ein blosses Zusammentreten zweier entgegengesetzten Sphären, ohne wesentlichen Grund und innere Beziehung. Das Ding an sich erscheint in jenen Anschauungsformen des Gemüths als ein bestimmt räumliches und zeitliches; aber eben so gut könnte es auch nicht erscheinen, und umgekehrt, das Gemüth könnte an sich auch innerlich nicht bestimmt werden: denn, wie gesagt, die Synthesis beider Begriffe, der nothwendige Zusammenhang von jenem mit diesem ist nirgends aufgewiesen, ja er kann nach dem Zusammenhange der Theorie auch nicht aufgewiesen werden, weil es der Voraussetzung nach zwei vollkommen geschiedene Welten sind, die sich in der sinnlichen Anschauung nur zufällig begegnen: und das nur faktische Zueinander-kommen derselben macht so sehr ihren überwiegenden Charakter in dieser Ansicht aus, dass selbst ihre Zusammenfügung in der Thatsache der sinnlichen Anschauung dennoch keine wahrhafte Einheit beider erzeugt, in der das Objektive subjektiv geworden wäre, oder das Subjektive eines wahrhaft Objektiven sich bemächtigt hätte.

Denn erwägen wir nur das eigentliche Verhältniss, welches jene Theorie zwischen Beiden festsetzt! Das Ding an sich „erscheint" dem Bewusstsein, als räumlich und zeitlich bestimmtes, und diess ist eben Erscheinungswelt. — Es erscheint: diess Wort kann an sich nur bedeuten: es giebt sich kund, offenbart sein Inneres einem Andern; ist für Anderes, indem es vor seinem Erscheinen nur an sich war; es kann überhaupt nur die innige Beziehung und Vereinigung zweier Substanzen bezeichnen,

die, sich erscheinend, für einander, sich geöffnet, durchsichtig sind; ein allgemeines Verhältniss, das selbst in verschiedenen Beziehungen verschieden gefasst, und in den mancherlei philosophischen Ansichten anders gedacht werden kann; immer aber auf der Voraussetzung beruht, dass in der That eine wahre Vermittlung des Subjektiven und Objektiven darin zu Stande komme. Aber auf ein ganz entgegengesetztes Resultat läuft es in der Kantischen Theorie hinaus. Das Ding an sich, dem Bewusstsein erscheinend durch das Medium der subjektiven Anschauungsformen von Zeit und Raum, erscheint dennoch nicht als das, was es ist; indem alle räumlichen und zeitlichen Bestimmungen, also überhaupt alles Qualitative seines Erscheinens, von seinem Sein negirt und abgezogen werden muss. Das Ding an sich bleibt in seiner Erscheinung dennoch ein schlechthin unbekanntes, d. h. eigentlich nicht erscheinendes; ja seine Erscheinung selbst ist eben das ewig Verhüllende und Verbergende seines Seins: ein Widerspruch und ein Missverhältniss, welches, so wie es zu deutlichem Bewusstsein gekommen, nur in dem Versuche enden kann, diess leere Scheinen eines erscheinenden und nicht erscheinenden Dinges an sich = 0 zu setzen, oder ganz zu exterminiren; eine nächste Konsequenz, die in der Wissenschaftslehre vollzogen wurde. *)

*) Wohl kennen wir die Kantische Fundamentalerklärung über den Begriff der Erscheinung, und die Auskunft, durch welche er den Worten nach jenem Widerspruche zu entgehen weiss: (Kr. d. r. V. S. 69. 70.): „Was gar nicht im Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben anzutreffen, und von der Vorstellung des erstern unzertrennlich ist, ist Erscheinung.“ — Schein dagegen wird erzeugt, „wenn, was dem Objekte nur im Verhältnisse auf die Sinne oder überhaupt auf's Subjekt zukommt, jenem an sich beigelegt würde, wie z. B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beilegte.“ — Lassen wir hier den „Schein“ bei Seite, so ist selbst nach Kant's Erklärung offenbar, dass,

Dieser vielfach erörterten Verwirrung macht die einfache Bemerkung bis auf die Wurzel ein Ende: dass Raum und Zeit, als besondere Formen, als ein für sich Bestehendes gefasst, geschehe diess nun in subjektiver, oder objektiver Bedeutung, überhaupt nichtige, in sich selbst sich aufhebende Begriffe sind, Wahnbilder und Erdichtungen einer mangelhaften und einseitigen Abstraktion. Sie sind nur der Ausdruck eines Andern, Höhern, zwar nicht des „Dinges“ an sich, als einer todten Objektivität; wohl aber der unendlichen, sich verwirklichenden Realität, die zwar eigentlich nicht in Raum und Zeit ist, indem diess wieder auf die abgewiesene Vorstellung zurückführen würde, als seien Zeit und Raum besondere Formen für jene, in welche sie aufgenommen würde, — da sie vielmehr durch ihre Selbstverwirklichung Zeit und Raum selbst ewig schafft und ausgebiert.

Allerdings scheint durch diese Ansicht der ganze Begriff einer subjektiven Erscheinung in Kantischem Sinne, also überhaupt der ganze subjektive Idealismus im Fundamente zerstört; und eben diess war der Grund, warum wir auf Kant's Raum- und Zeittheorie, mit allen daraus entwickelten Folgerungen, besondere Aufmerksamkeit verwendeten. Mit ihrer Aufhebung nämlich ist die Wurzel einer auch jetzt noch weitverbreiteten Grundansicht von der durchgängigen Subjektivität alles Erkennens gleichfalls ausgetilgt.

scheinend, das Ding dennoch in keinem Sinne an sich erkannt werde, dass „nichts Objektives in seiner Erscheinung vorkomme“, dass es nach seiner objektiven Beschaffenheit also = 0 zu setzen sei für die Erkenntniss, d. h. eigentlich als nicht erscheinend. Dass diess im Innern des Systemes verwirrende Zweideutigkeit erzeuge, indem den Worten nach diess eigentliche Resultat geläugnet wird, und wie eben dadurch die verschiedenen Interpretationen über den Sinn der Kritik entstehen mussten, ja wie dadurch „eine beliebige Einrichtung im Systeme selbst möglich wurde“: hat besonders Jacobi unübertrefflich gezeigt. (Sämmtliche Werke Th. III. S. 77.)

Dass nämlich, wäre Kant's Theorie von Zeit und Raum anders ausgefallen, auch die ganze Kritik der reinen Vernunft in ihren fernern Resultaten eine andere geworden sein würde; diess glauben wir bereits gezeigt zu haben, und es wird diess der fernere Verlauf noch deutlicher darthun. — Und in dieser Beziehung können wir den Wunsch nicht unterdrücken, von all' den zahlreichen Philosophenschulen, die auf die Konsequenz jener Kantischen Theorie, so oder anders modificirt, ihre eigenen Lehren gründen, unsere Einwendungen gegen dieselbe und die daran entwickelte eigene Ansicht scharf und eindringlich geprüft zu sehen; damit diese entweder widerlegt werde, oder damit ihre eigene widerlegende Kraft an der entgegengesetzten Theorie hervortrete. Vor Allem ist es nämlich wichtig, die Punkte zu durchgreifender Klarheit zu bringen, wo verschiedene Ansichten, wie aus ihrer ersten Wurzel, auseinander gehen, damit der Streit nicht immer in den Aussenwerken der abgeleiteten Folgerungen verweile, wo er nach seinem Fundament schwer zu erkennen und verwickelt ist, sondern auf die einfache Grundlage der Sache zurückgehe, wo stets eine vollkommene Entscheidung errungen werden wird.

Wir halten den bisher abgehandelten Theil der Kantischen Theorie für den wichtigsten, und für die Grundlage des Uebrigen. Desshalb scheint es uns hinlänglich, im Folgenden kürzer die einzelnen Resultate zu berühren, dabei jedoch immer die höhere wissenschaftliche Einheit der Theorie im Auge zu behalten.

Die Sinnlichkeit, als blosse Receptivität, bringt lediglich einen mannichfachen Stoff gegebener Anschauungen zum Bewusstsein, ohne dass sie denselben bearbeiten, verändern, neue Bilder aus ihm hervorrufen, alte erneuern könnte: sie ist nur die unmittelbare Affektion durch das sinnlich Gegebene und mehr nicht. — Ihr steht die absolute Spontaneität des Bewusstseins entgegen, die am

Unmittelbarsten als Einbildungskraft sich thätig zeigt, — das Vermögen, den sinnlich gegebenen Stoff trennend und neu verbindend, producirend und reproducirend — überhaupt frei zu beherrschen.

Wir fragen hier nicht, wie die absolut entgegengesetzten Zustände des reinen Leidens und der reinen Thätigkeit (Receptivität und Spontaneität, Naturgegebenheit und Freiheit) so ohne Weiteres in dem Einen Bewusstsein verbunden gedacht werden können, — was sich später noch bedeutender in der Frage nach der synthetischen Einheit der Apperception hervorthut; — genug, also ist das Bewusstsein sich gegeben, und Kant will überhaupt auf seinem kritischen Standpunkte nicht über die unmittelbare Thatsache hinausgehen. (Vgl. Einleitung, S. 29.: „Es giebt zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, uns aber unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand.“ Dazu noch S. 74 ff.)

Die Einbildungskraft also erzeugt Bilder aus dem sinnlich Gegebenen; aber ihre Bilder sind an sich leer und ohne Realität; sie werden noch nicht als Objekte erkannt. Doch indem sie mit dem Stoffe der Erfahrung frei zu schalten hat, kann sie das Gleichartige desselben zu Einem Bilde vereinigen, das Ungleichartige an ihm fallen lassend; und sie hat damit ein Allgemeinbild, und, sofern diess auf Objekte bezogen wird, einen Begriff gebildet, woraus wieder Urtheile zusammengesetzt werden. So wird die Einbildungskraft zum Verstande, indem dieser jene Bilder „seinen Gesetzen gemäss denkt“; und so kann also näher der Verstand für das Vermögen des Begriffebildens erklärt werden.

Aber auch hier wird es allgemeine Bestimmungen, feste Formen geben müssen, nach denen der Verstand, Begriffe bildend und Urtheile zusammensetzend, verfährt: sie werden eben so für den Verstand das Apriorische sein, wie diess Zeit und Raum für die Sinnlichkeit waren. Die Aufstellung derselben ist das Geschäft der trans-

scendentalen Logik. Die Regeln über die Form der Begriffe nämlich, ohne Rücksicht auf ihren Inhalt, lehrt die allgemeine Logik (die daher nach Kant durch die transscendentale Logik nicht verdrängt oder aufgehoben, sondern in ihrem untergeordneten Werthe belassen wird: ein Urtheil, in Folge dessen man späterhin, weiter gehend, die gewöhnliche Logik für ganz überflüssig erklärte und Fichte es aussprach, dass sie gar keine philosophische Wissenschaft sei). Die Möglichkeit und Gültigkeit des Inhalts der Begriffe dagegen hat die transscendentale Logik zu untersuchen. In Bezug darauf sind die Begriffe nun entweder reine oder empirische. Jene drücken nur die nothwendige Art der Verbindung des mannichfachen empirischen Stoffes aus; diese zugleich das durch die Anschauung gegebene Mannichfaltige selber. (Hieraus würde nach Kant die für alle Erkenntnisstheorie wichtige Bestimmung folgen, dass auch in den „empirischen" Begriffen ein Nothwendiges ihnen gegenwärtig und unmittelbar einverleibt sei.) Reine Begriffe ohne Anschauung sind (wären) demnach „leer"; blosse Anschauungen ohne Begriffe „blind." — Die nothwendige Art und Weise jener Verbindung des empirischen Stoffes durch den Verstand macht nun eben die „Gesetze" desselben aus; da aber jede Verbindung eines Mannichfaltigen zur Einheit einer Vorstellung nur in der Form des Urtheiles geschehen kann; so werden die Gesetze jener Verbindung den Ausdruck von ebenso viel nothwendigen Urtheilsformen annehmen.

Hier kommen der Theorie nun die zwölf Urtheilsformen der gewöhnlichen Logik entgegen, die sie nach ihren vier Hauptgesichtspunkten von Quantität, Qualität, Relation, und Modalität, übrigens aber ohne weitere philosophische Deduktion, ja selbst ohne nähere Begriffsbestimmung, als die zwölf Kategorieen aufstellt, und diese für „die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe, die der Verstand *a priori* in sich enthält", — erklärt. — Was etwa auf ein tieferes ergänzendes Verhältniss derselben unter einander hindeuten könnte, wird in folgender Form

aufgeführt: „Ueber die Tafel der Kategorieen lassen sich artige Betrachtungen anstellen, z. B. dass sich diese Tafel mit ihren vier Classen in zwei Abtheilungen zerfällen lässt; dass überall drei Kategorieen erscheinen, welches zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Eintheilung *a priori* durch Begriffe ein Zwiespalt sein muss;" (also ein Entweder — Oder, ein Weder — Noch; wo aber eben die Vereinigung der Gegensätze in einem Höhern, Dritten, also gerade die philosophische Erkenntniss, hinwegfällt. Und dennoch setzt Kant gleich Folgendes hinzu:) — „dass die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt" (S. 109—111.); woraus also folgt, dass die Gegensätze der beiden ersten Kategorieen in der dritten vereinigt, somit aufgehoben sind, dass also nicht bei dem Zwiespalte, der Dichotomie, stehen geblieben werden müsse.

Wie dieselben nun die apriorische Form des Verstandes ausmachen, sind sie an sich ganz leer und inhaltslos: erst durch Beziehungen auf bestimmte Anschauungen empfangen sie Inhalt, — werden nach ihnen bestimmte Begriffe, einzelne Erkenntnisse gefunden. Aber auch sie beziehen sich nur auf das Erscheinende, jenseits dessen sie ohne alle Bedeutung sind; also auch in ihnen wird das Ding an sich nicht erkannt, vielmehr sind ihre Bestimmungen gleichfalls ausdrücklich von ihm zu negiren. Also auch der Verstand vermag nicht das Wesen des Dinges an sich zu erkennen, auch er ist auf die „Welt der Erscheinung" beschränkt.

Während bisher die Kategorieen als abstrakte Allgemeinheiten gleichsam in Ruhe und ohne „Anwendung" auf wirkliche Gegenstände betrachtet wurden; so entsteht die Frage, wie eine solche Anwendung überhaupt möglich sei: — eine, so viel wir wissen, von Kant zuerst in Anregung gebrachte Untersuchung, wodurch wenigstens von einer andern Seite her, und gleichsam nachträglich, die fast verloren gegangene Einheit zwischen Verstand und Sinnlichkeit

wiederhergestellt werden soll. — Die Anschauung ist ein rein Sinnliches, die Kategorieen ein absolut Unsinnliches, reine Verstandesformen: wie können diese nun auf jenes angewendet, wie beide je vermittelt werden zur Einheit einer Erfahrungserkenntniss? Dazu bedarf es offenbar eines dritten, beide vereinigenden Elementes, welches gleichfalls rein (*a priori*), ohne alles Empirische, also zugleich einer Seits intellektuell, anderer Seits sinnlich sei. So könnte z. B. gefragt werden, welches die sinnliche Form des ganz unsinnlichen Begriffes von Substanz und Accidenz in wirklicher Anschauung sei? Fände sich nun als solche der Begriff, „der Beharrlichkeit eines Realen in der Zeit“ zugleich mit dem „Wechsel an ihm“ verbunden; so hätte sich daran eine durchaus gemeingültige, auf alles Gegebene anwendbare, mithin apriorische Form, dennoch ein sinnlicher Begriff, darin aber das Bild („Schema“) eines Unsinnlichen gefunden. Diess leitet auf die Lehre von dem transscendentalen Schematismus der reinen Vernunft (S. 176—187.); worin gezeigt werden soll, was dieses Dritte, ebenso rein Apriorische und Allgemeine, (der Vernunftallgemeinheit Angehörige), als Unmittelbare und sinnlich Gegenwärtige sei; — ein an sich selbst schon höchst bedeutender Gedanke, indem er auf die Grundansicht führt, dass in dem Unmittelbaren aller sinnlichen Anschauung die Verstandeswelt der Kategorieen in schematischer Weise, d. h. in versinnlichter Gestalt, gegenwärtig sei, dass jene (der Inbegriff der sinnlichen Anschauung oder die Sinnenwelt) somit nur sei die versinnlichte Verstandeswelt der Kategorieen selber: ein Satz, der allerdings der gegenwärtigen Erkenntnisslehre ihre Bedeutung und ihre nothwendige Rückbeziehung auf eine darauf zu gründende Metaphysik gegeben hat.

Abstrahiren wir nämlich von der schon als falsch nachgewiesenen Wendung, die auch hier Kant wieder eintreten lässt, dass das Apriorische oder schlechthin Allgemeine desshalb nur von subjektiver Geltung sein könne; so

ergiebt sich die Folgerung, dass in dem sinnlichen Schematismus der Kategorieen, in welchem die „Dinge an sich“ erscheinen, eben damit die wahren und allgemeinen Prädikabilien derselben, subjekt-objektive Grundbestimmungen für sie, enthalten seien, also ein Erkennen der Dinge, „wie sie an sich sind“, eben dadurch möglich werde. Hiermit fällt auch die „restringirende Bedeutung“ hinweg, welche nach Kant die Kategorieen durch ihren sinnlichen Schematismus erhalten (S. 186.). An sich nämlich sollten die Kategorieen in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von den Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt dass ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen; jene also eine von allen Schematen unabhängige, und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. Nun ist das Schema „eigentlich nur das Phänomenon, der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Uebereinstimmung mit der Kategorie“: also ist nur mittels desselben eine Anwendung der Kategorieen auf Objekte möglich, und an sich sind jene leer, haben nur die „logische Bedeutung“ der blossen Einheit der Vorstellungen, und sind, ohne Schemate, nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand dar. So würde die Kategorie der Substanz, wenn man ihr Schema: die Bestimmung der Beharrlichkeit derselben in dem eignen Wechsel innerhalb der Zeit, wegliesse, zu einem leeren Subjekte werden, welchem weiter kein Prädikat beigelegt werden könnte, und so mit allen Kategorieen. Diese können sämmtlich nur im sinnlichen Ausdruck eines Verhältnisses in der Zeit — Anwendbarkeit und Vorstellbarkeit erhalten. Nun hat sich jedoch aus der transscendentalen Aesthetik die bloss subjektive Beschaffenheit der Zeitanschauung ergeben; mithin fallen die sämmtlichen sinnlichen Schematismen, die nur Modifikationen der Zeitanschauung sind, derselben eingeschränkten Grundbedeutung anheim. So die Kantische Konsequenz! Aber in demselben Geiste wäre aus der

widerlegten Grundprämisse von der Subjektivität der Zeitanschauung, das direkte Gegentheil zu folgern: auch ihr Schematismus für die Kategorieen ist nicht bloss subjektiver Natur. Und so zeigt sich an dieser Stelle abermals, dass eigentlich in Kants transscendentaler Aesthetik der ganze Mittelpunkt der Frage liegt, welche auch über die fernern Konsequenzen seiner Theorie zu entscheiden hat; diese gewinnen sogleich eine andere Bedeutung, ja können in den entgegengesetzten Sinn übersetzt werden, wenn die Grundansicht von Zeit und Raum eine andere geworden ist.

Dabei zeigt sich in noch anderer Beziehung ein merkwürdiger, auch in die Fragen der gegenwärtigen Philosophie tief eingreifender Umstand. Kant führt den sämmtlichen sinnlichen Schematismus der Kategorieen lediglich auf „Zeitbestimmungen" zurück: das Schema der Quantität kann nur in der successiven Apprehension eines Gegenstandes innerhalb der Zeit, als „Zeitreihe", das Schema der Qualität, als Erfüllung der Zeit mit bestimmter Intensität, als „Zeitinhalt", das Schema der Relation, als das Verhältniss der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit, d. h. nach einer Regel der Zeitbestimmung, oder als „Zeitordnung", das Schema der Modalität endlich als Vorstellung, ob und wie der Gegenstand zur Zeit gehöre, oder als „Zeitinbegriff" angeschaut werden. Hier muss gefragt werden, warum der andern, von der Zeitanschauung unabtrennlichen Grundanschauung des Raumes gar keine Erwähnung geschehe, als ob diese untauglich wäre, was gar nicht gezeigt worden ist, zum Ausdrucke eines sinnlichen Schematismus zu dienen; ja als ob nicht vielmehr jeder in der Zeitanschauung ausgeprägten Kategorie ein analoger Ausdruck in der Raumanschauung correspondiren müsste. So ungerechtfertigt und, wir dürfen wohl hinzusetzen, so unberechtigt diese Unterlassung an sich scheinen muss; so charakteristisch ist sie dennoch für die damalige Philosophie, und so entscheidend in ihren Folgen. Darum

nämlich ist Kant offenbar nicht zu dem Versuche fortgegangen, den Schematismus der Kategorieen auch nach seinen Raumbestimmungen aufzustellen, weil die psychologische Reflexion ihm zeigte, wie die subjektiven Vorstellungen des Bewusstseins, die „Anschauungen des innern Sinnes“, in der Form einer blossen Zeitsuccession und Zeiterfüllung, also ohne alle Raumvorstellung, vor sich gehen. Es wurde daraus der ganz richtige psychologische Satz, dass der „innere Sinn“ der allgemeinere, indem er auch die Vorstellungen des äussern Sinnes in sich aufnehmen muss, um sie zur „Einheit der Apperception“ zu erheben, der äussere Sinn von engerm Umfang für das Bewusstsein sei. Aber damit ist über die allgemeine Frage noch gar Nichts entschieden, ob nicht der Raum eine ebenso universale Grundbestimmung aller „erscheinenden“ (in Wirklichkeit und Wirkung tretenden) Dinge an sich sei — wie man den Sinn des Worts „Erscheinen“ hier auch fassen möge, — als Kant es mit Recht von der Zeit behauptet, — über die Frage: ob die subjektiven Vorstellungen ihrem innern Grunde nach nicht ebenso an Bedingungen des Raumes und der Raumerfüllung geknüpft sind, wie an die der Zeit und der bestimmten Dauer, d. h. ob auch das Vorstellende und Denkende in uns nicht gleicher Weise in einem Wo ist, wie in einem Wann? Hier tritt aber eben ein, was Kant eine „Subreption“ nennen würde: man substituirt unausgesetzt der psychologischen Thatsache, dass die subjektiven Vorstellungen und Gedanken, überhaupt die Bestimmungen des innern Selbstbewusstseins, nicht nach Raumunterschieden aufgefasst werden können, die metaphysische Folgerung, welche man sich nicht einmal immer als Folgerung aussprechen mag: also ist die Substanz jenes Selbstbewusstseins, die „Seele“ oder der „Geist“, auch objektiv von allen räumlichen Bedingungen unabhängig, an sich selbst unräumlicher Natur. Und doch ist dieser ganz unberechtigte Schluss die Grundlage der bisherigen Seelenlehre gewesen; und auch an dieser Stelle der Kantischen Theorie bleibt bemerkbar,

wie er das Resultat einer Reflexion auf die subjektiven Thatsachen des Selbstbewusstseins schon für ein ontologisches Ergebniss über das Wesen der Seele hält.

Aber auch in anderer Beziehung begegnen wir hier einem Zweifel: jener vermittelnde Schematismus zwischen reinem Verstande und reiner Sinnlichkeit scheint uns nämlich, nach dem Geiste, wie nach dem Buchstaben der Theorie, völlig unbegreiflich, ja widersprechend. Der Sinnlichkeit, der blossen „Receptivität" eines dem Bewusstsein ursprünglich ganz fremdartigen Dinges, steht der Verstand, das absolut spontane Vermögen, gegenüber; sie sind zwei Stämme „unbekannter Wurzel!" Oben fragten wir: was beide innerlich zusammenfüge? Hier fragen wir noch näher: wie auch nur äusserlich ihre Formen zu einander passen können? — Nach diesem Zusammenhange der Ansicht ist es nicht einmal begreiflich, wie das rein Sinnliche, die Erscheinung eines dem Bewusstsein Entgegengesetzten, je an die Formen des Verstandes, als die rein innerlichen und subjectiven, sich anschliessen kann; noch weniger, wie der Verstand, auch schematisirend, seine Kategorieen immer richtig und zuversichtlich anwende zur Bildung von (Verstandes-) Begriffen aus dem absolut Sinnlichen. Woher doch die Gewissheit, ja nur die Begreiflichkeit dafür, dass die reinen Formen des Verstandes überall so unerwartet den Formen der Sinnlichkeit parallel gehen, dass sie sogar für nichts Anderes, denn nur für Sinnliches, Bedeutung und Anwendbarkeit haben? Woher diese unerklärliche Harmonie? Beide Sphären trennt ja eben nach Kant eine unübersteigliche Kluft: Jedes, der Verstand mit seinem Systeme der Kategorieen, und das in der sinnlichen Anschauung erscheinende Ding an sich, ist eine Welt für sich, schlechthin unabhängig von der andern, indem das Ding an sich, erscheinend in den subjektiven Formen der Sinnlichkeit, zwar darin nicht erkannt werden kann, wie es an sich ist, dennoch aber wenigstens negativ zum Wesen der Erscheinung beiträgt, indem diese selbst

anders sein müsste, wenn Anderes in ihr erschiene. — So hilft nicht einmal jener oben (S. 181. f.) geschilderte Subjektivismus Kant's völlig dazu aus, dieses Problem, — gewiss das höchste für eine Theorie des Bewusstseins und das folgenreichste für die ganze Spekulation, — zu lösen. Unentschieden steht er zwischen vollendetem Idealismus und konsequentem Sensualismus: beide stehen von dieser Seite her der Erklärung jenes Problems näher, — wiewohl es ihnen sonst an andern Stellen fehlen mag, — weil sie nur Ein Princip im ganzen Bewusstsein gelten lassen: Kant, der hierin vom Gegensatze ausgeht, beraubt sich damit unwiederbringlich des Fundaments, auf welches er die Einheit und den Zusammenhang des Bewusstseins gründen könnte; ja diese bleiben, nach den Prämissen seiner Theorie, fast noch unmöglicher oder unbegreiflicher, als für die ältere metaphysische Theorie. Die Letztere sucht ganz allgemein den Zusammenhang zwischen dem Bewusstsein und den Dingen, zwischen „Geist" und „Materie" zu erklären. Hier bildet jede der beiden Hälften doch eine in sich selbst geschlossene, mit sich übereinstimmende Welt: bei Kant, welcher idealistischer Raum und Zeit mit allen ihren Bestimmungen selbst zu bloss subjektiven Formen des Objektiven macht, schwindet die Eine Hälfte zu einer unbekannten Welt zusammen; aber dafür tritt der Gegensatz und Zwiespalt, der gelöst werden sollte, in das Bewusstsein selbst hinein; es ist nun die weit bedenklichere Frage, wie im Bewusstsein selber der Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Verstand zur Einheit und Uebereinstimmung eines Erkennens ausgeglichen werden soll. — Und diese Bedenken sind nicht gegen den Buchstaben, sie sind gegen den Geist, gegen die Grundansicht der Kantischen Lehre gerichtet, treffen also eben so sehr auch alle späteren Theorieen, die sich von dieser Grundansicht noch nicht losgemacht haben.

Aber hat die Kritik der reinen Vernunft nicht dennoch eine Antwort auf jene Fragen und Einwürfe, ja bildet nicht gerade diese den höchsten Lichtpunkt, die innere Einheit

der ganzen Theorie? Schon früher (S. 131.) hat er beantwortet, wie es geschehe, dass Sinnlichkeit und Verstand in sich übereinstimmen, dass die Kategorieen der Anwendung auf Sinnliches, die Sinnlichkeit des Begriffenwerdens durch den Verstand fähig sei. Das Bewusstsein ist selbst in sich Eines, ein untheilbares Ganzes, innerlich verbunden durch die synthetische Einheit der Apperception: denn „das: Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können."

Sie sind also sämmtlich zu beziehen auf die innere Einheit des Selbstbewusstseins, die, indem sie allen besondern Vorstellungen ursprünglich vorausgeht, sie unter Eine Gesetzgebung fasst. Das Bewusstsein kann daher sich nicht widersprechen, oder auch nur aus disparaten Theilen bestehen; es bildet in der innersten Einheit des Selbstbewusstseins, im Ich, wie im höchsten Lichte, zusammenstrahlend, oder wie aus diesem Fokus sich ausbreitend, ein in einander greifendes organisches Ganzes. (S. 132 ff.)

An sich, und seiner faktischen Beschaffenheit nach, verhält es sich freilich so mit dieser Einheit des Bewusstseins, die auch auf die weitere Uebereinstimmung seiner verschiedenen Sphären und Gebiete, wie Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft u. s. w., schliessen lässt; — aber es ist eben die Frage, wie diese unzweifelhafte Thatsache sammt ihrer Folgerung, sich in Uebereinstimmung bringen lasse mit den Konsequenzen jener ganzen Theorie. Vorausgesetzt und behauptet ist hier freilich die innere Einheit des Bewusstseins, auch ist der Punkt richtig bezeichnet, in welchem diese Einheit ihren Ausdruck findet; aber ist dadurch mehr geschehen, als auf die Thatsache hingewiesen; ist das Faktum nur irgend begreiflich geworden durch die Nachweisungen der Theorie? Denn gerade hier erneuert sich um so stärker die Frage, wie das Bewusstsein überhaupt nur in synthetischer Einheit der Apperception verbunden sein könne oder müsse, da es ja nach jener Theorie in zwei an sich entgegengesetzte Hälften, Sinnlichkeit und Verstand, getheilt ist, jene Einheit daher

in diesem Zusammenhange vielmehr als real unmöglich, ja formal widersprechend erscheinen müsste.

So ist es eben das Benehmen der Kantischen Philosophie, die innere Einheit des Bewusstseins überall vorauszusetzen, und sich auf sie zu berufen, durch das Resultat der Theorie aber sie zu gefährden, ja zu verläugnen. Dennoch kann die Theorie selbst nur unter jener Voraussetzung aufrecht erhalten werden, die doch zugleich, wäre der Inhalt der Theorie wahr, eigentlich aufgehoben ist. Und so wurde ein Zwiespalt zwischen Geist und Buchstaben derselben, schwankende Meinung über ihren eigentlichen Sinn unvermeidlich; es mussten verschiedene Auslegungen derselben entstehen, neue, mannichfach modificirte, unter sich selbst im Widerstreit begriffene Schulen aus ihr hervor gehen; kurz, es ergiebt sich als nothwendige Folge ihrer innern Beschaffenheit, was die Erfahrung an der historischen Entwicklung der Kantischen Philosophie bereits wirklich bewährt hat.

Verfolgen wir indess die Theorie noch näher in Bezug auf die Anwendung des Verstandes auf's Sinnliche, welche wir derselben als faktisch bestehend einzuräumen haben.

Jeder Kategorie in ihrer Anwendung auf das sinnlich Gegebene wird ein apriorischer Grundsatz entsprechen müssen, der eben die Weise ihrer apriorischen Anwendbarkeit bezeichnet: diess sind daher zugleich die Grundsätze, nach denen alles Erkennen des Gegebenen einhergeht, — die apriorischen Grundsätze alles Verstandesgebrauchs. — Das analytische Urtheilen wird zwar durch den Satz des Widerspruches bestimmt, der überhaupt nur verbietet, widersprechende Prädikate in einem Subjekte zu vereinigen: doch ist dieser lediglich von negativer Bedeutung, indem er bloss angiebt, wie nicht verbunden (geurtheilt) werden darf, keineswegs aber eine positive, die Erkenntniss erweiternde Synthesis begründet.

Und so wäre vielmehr als Grundlage und Princip aller jener apriorischen Grundsätze des Verstandesgebrauchs zuerst der Grundsatz alles Synthesirens aufzusuchen, wodurch zugleich wieder an die ursprüngliche Aufgabe der Vernunftkritik erinnert wird, die Frage zu untersuchen und durchgreifend zu lösen: „wie synthetische Urtheile *a priori* möglich seien."

In synthetischen Urtheilen soll über den gegebenen Begriff hinausgegangen werden, um etwas ganz Anderes, als in ihm zuerst gedacht war, mit ihm in Verbindung zu bringen, und es bejahend oder verneinend auf denselben zu beziehen. Diess zugegeben, ist ein Drittes nöthig, worin erst die Synthesis zweier Begriffe vollzogen werden kann. Was ist nun dies Dritte, als „das Medium aller synthetischen Urtheile?" (S. 194.)

Es ist nur ein „Inbegriff", in welchem überhaupt alle unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich „der innere Sinn" und die Form desselben *apriori*, die Zeit; laut der oben angeführten und geprüften Entwicklung über die zwischen Verstand und Sinnlichkeit hineinfallenden transscendentalen Schematismen der reinen Vernunft. — Die Synthesis der Vorstellungen überhaupt beruht auf der „Einbildungskraft", die synthetische Einheit derselben aber auf der „Einheit der Apperception": d. h. was von Vorstellungen die Einbildungskraft in der synthetischen Einheit eines Bewusstseinsaktes zugleich (in demselben Zeit-jetzt vereinigt) vorstellen kann, das ist eine *mögliche* Synthesis. Hierin wird also das Princip für die „Möglichkeit synthetischer Urtheile" zu suchen sein: sie ist gleich der subjektiven Vorstellbarkeit gewisser Vorstellungsverbindungen in Einem Vorstellungsakte der „Einbildungskraft;" und so ist der wahre Grund der Möglichkeit derselben in der Einheit dieses Vorstellungsaktes, in der Einheit der Apperception (des vorstellenden Subjekts) zu suchen.

Woher aber die Nothwendigkeit in synthetischen Urtheilen, die eben dadurch nur synthetische Urtheile *a*

priori werden können? — Es ist vom höchsten Interesse, diese nach der Darstellung, welche ihr Kant (S. 194—97.) gegeben hat, nicht völlig klar und eindringlich erledigte Frage aus der Konsequenz des Ganzen nach den Datis jener Darstellung zu erörtern.

Wenn eine Erkenntniss (d. i. ein synthetisches Urtheil) objektive Realität haben, sich auf einen Gegenstand beziehen soll; so muss der Gegenstand auf irgend eine Weise gegeben — gegenwärtig sein in der Anschauung des äussern oder innern Sinnes. Einen Gegenstand „geben", unmittelbar für die Anschauung darstellen, ist nichts Anderes, „als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen." — „Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiss es auch ist, dass sie im Gemüthe völlig *apriori* vorgestellt werden, würden doch ohne objektive Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht *gezeigt würde*: ja ihre Vorstellung ist ein blosses Schema, das sich immer auf die reproduktive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbeiruft, ohne die sie" (Zeit und Raum) „keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen" (nothwendigen oder apriorischen) „Begriffen ohne Unterschied": — mit den empirischen nämlich ohnehin!

Was heisst hier „objektive Gültigkeit", — „Sinn und Bedeutung", welche der Zeit und dem Raume, wie allen andern apriorischen Begriffen, trotz ihrer Apriorität und allgemeingültigen Reinheit, mithin doch auch ihrer „Nothwendigkeit" und Tauglichkeit, die Erkenntniss nothwendiger synthetischer Urtheile *a priori* zu Wege zu bringen, nach Kants ausdrücklicher Erklärung abgesprochen werden? Offenbar die empirische Realität, welche nur die sinnliche Anschauung gewähren kann. Mithin ist für diese eine mit dem Stempel der Nothwendigkeit gegebene apriorische Erkenntniss überhaupt nicht

möglich: der Bereich des apriorischen Erkennens erstreckt sich schlechthin nicht auf das Empirische, Einzelne, Erfahrungsmässige, sondern eben nur auf ihre allgemeine Form, dasjenige, was Kant in dem gegenwärtigen Zusammenhange (S. 195.) die „Möglichkeit der Erfahrung" nennt. Das Nothwendige und Apriorische bleibt schlechthin nur formeller Natur, völlig leer und ohne objektive Realität, wenn nicht innerhalb desselben eine reale Bestimmtheit gegeben wird.

Hiermit lenkt er nun dem auch sonst sattsam exponirten und bekannten Resultate seiner Kritik zu, von dem es nur interessant war, den Entstehungsgrund und die ursprünglichen Prämissen aufzudecken. Die Kategorieen sind an sich selbst nur „Funktionen der Synthesis", subjektiv nothwendige Bedingungen zum Denken der Gegenstände in der synthetischen Einheit der Apperception; aber sie enthalten nicht die Erkenntniss der Gegenstände selbst, welche nur durch das in sinnlicher Anschauung Gegebene gefördert wird. Die „Gegenstände *apriori*", von denen Kant in diesem Zusammenhange auch spricht, bestehen nämlich nur in den Formen der Erscheinung der (gegebenen) Gegenstände in Raum und Zeit; oder in dem Inbegriffe der apriorischen Möglichkeit der Erfahrung.

Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen *a priori* objektive Realität verleiht: und so ist das oberste Princip aller synthetischen Urtheile, der höchste Grundsatz aller Synthesis *a priori*, dessen Entdeckung die eigentliche Aufgabe der ganzen Kritik war, — folgendermassen auszusprechen: „Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung" (S. 197.). — Keine Synthesis *a priori* kann daher über die Sphäre der Erfahrung hinausgehen, weil ihre apriorische Form nur die Möglichkeit derselben enthält, welcher allein das in der Erfahrung Gegebene objektive Gültigkeit zu verleihen vermag.

So behauptet Kant dadurch die Gränze alles synthe-

tischen Verstandesgebrauchs entscheidend festgesetzt zu haben. Alle Kategorieen und daraus entwickelten Grundsätze des Verstandes beziehen sich lediglich auf die Welt der „Erscheinung"; in Bezug auf das Ding an sich verlieren sie alle Bedeutung. Eine jede Synthesis *a priori* muss die Bedingungen möglicher Erfahrung in sich enthalten, oder muss sich belegen lassen durch Analogie wirklicher Erfahrung. Die Wirklichkeit von Etwas lässt sich unmittelbar nur durch sinnliche Anschauung erkennen, dann durch Urtheil und Schluss, die nach den Prämissen einer richtigen Erfahrung einhergeht. So ist nach Kant überhaupt nur ein erfahrungsmässiges Wissen möglich, indem der Verstand den gegebenen Stoff sinnlicher Anschauung zwar ordnen, bearbeiten, seine synthetischen Erkenntnisse an der Hand der Erfahrung unendlich erweitern kann, aber, ewig eingeschlossen in die leeren apriorischen Formen und die aposteriorischen Einzelgegebenheiten, nicht hinaufzusteigen vermag zu einem Erkennen der Gründe derselben oder der übersinnlichen Wahrheiten. Alles demnach, was eigentlich den Inhalt spekulativen Erkennens ausmachen könnte, oder sonst ausgemacht hat, fällt dadurch von selbst hinweg; und an die Stelle der bisherigen Philosophie kann nur die Kritik der Vernunft treten, — in ihr ordnend und sichtend — den Schein von der Wahrheit, das Mögliche vom Unmöglichen. Und eben diess macht die Wichtigkeit der Untersuchung und das Entscheidende ihres Resultates aus, dass durch sie der Verstand endlich auch zum Selbstverständniss, zur Anerkennung seiner nothwendigen Gränzen hingewiesen, und auf das ihm allein zustehende Erkennen eingeschränkt werde.

So Kant: und wir müssen gestehen, dass der Rath, die Philosophie solchergestalt nur auf das Empirische, Gegebene, einzuschränken, durch die spätere Philosophie, von allen Seiten und in verschiedener Weise, befolgt worden ist, und noch bis zur Stunde den durchgreifenden Charakter auch der spekulativen Systeme ausmacht, welche

Wissenschaft des Wirklichen und nur des Wirklichen zu sein, ausdrücklich erklären und zu ihrem vornehmsten Charakter machen. Da sie hiermit jedoch zugleich Wissenschaft des Absoluten zu sein behaupten, diess daher auch seine Wirklichkeit nur im gegebenen Wirklichen haben soll; wird diesem ganzen Standpunkte sogleich ein pantheistisches Gepräge aufgedrückt, ein Resultat, was den eigentlichen Absichten und Hoffnungen des Gründers der neuern Philosophie von den Folgen seiner spekulativen Revolution direkt widerspricht.

Wenn wir jedoch zurückgehen auf den eigentlichen Grund davon, — warum einestheils der Verstand mit seinen apriorischen Formen und Regeln nur auf die Erfahrung eingeschränkt sei, anderntheils jedoch diese Erfahrung selber die Dinge an sich schlechterdings nur in ihrer subjektiven Erscheinung für uns, nicht in ihrem objektiven Ansichselbstsein zu erkennen giebt; — warum die „objective Realität" also, welche Kant von der sinnlichen Anschauung begehrt, um jene an sich leeren apriorischen Formen durch ein „Gegebenes" erst ausfüllen, ihnen selber dadurch „Sinn und Bedeutung" geben zu lassen — warum sie selbst doch durchaus nur auf das Dass, schlechthin nicht auf das Wie der Dinge an sich geht; kurz warum nach Oben, wie nach Unten hin Mangel und Eingeschränktheit den Charakter unsers theoretischen Bewusstseins bilden; was eben die weitern Aushülfen nöthig gemacht hat, die wir noch kennen lernen werden, und den direkten Umschwung in die entgegengesetzte Denkweise: — so liegt der Grund von dem Allen in der durch alle Theile von Kants Theorie fortwirkenden Vertauschung der Begriffe des Apriorismus und des Subjektiven, welche gleich an Raum und Zeit sich dokumentirte, und nachher ebenso die apriorischen Formen des Verstandes zu subjektiven machte. Wird dieser Irrthum in seiner Wurzel gehoben; wie von uns geschehen zu sein scheint; so wird das Resultat im Ganzen und in allen Theilen sogleich ein anderes. Die Anschauung ist mitten in der

Welt der Realität, der „Dinge an sich", und auch der Verstand ist mit seinen „apriorischen Formen und Regeln" nicht in dem Sinne auf die Erfahrung beschränkt, dass er im „Jenseits" derselben alle Wahrheit und Gültigkeit verlöre: sondern seine Formen und Regeln werden nun ewige, alles Reale, wie alles Denken desselben durchgreifend beherrschende Gesetze, feste Analogieen, nach welchen man aus dem Gegebenen auch das Nichtgegebene erkennen kann. —

Da nun aber nach Kant die sinnliche Anschauung selbst zufolge des Resultats seiner „transscendentalen Aesthetik" nur Erscheinungen *(Phaenomena)* zum Bewusstsein bringt, all unser Erkennen daher auf diese Welt „erscheinender Sinnenwesen" eingeschränkt ist, setzt sich denselben dem Begriffe nach nothwendig die Sphäre der Dinge an sich (der im Gegensatze der *Phaenomena* — *Noumena* zu nennenden) entgegen, die jedoch, da sie jenseits alles sinnlich Anschaubaren fallen, ebenso auch jenseits der Gültigkeit der Kategorieen, nur negative Bedeutung haben, nur eine leere Stelle bezeichnen können, um die Sinnlichkeit wenigstens äusserlich zu begränzen, und als die nicht einzig mögliche Erkenntnissweise zu bezeichnen (S. 310. 311. 312.): — eine der wichtigsten Wendungen der Kantischen Philosophie! Durch dieselbe wird nämlich eines Theils die Sinnlichkeit allerdings beschränkt, ja negirt, als nicht die einzige und höchste, nicht die wahre Realität enthaltende, und die Noumena treten, als das wahrhafte Sein, das eigentlich Reale ihnen gegenüber. Aber andern Theils wird doch auch jedes positive Erkennen derselben in Abrede gestellt, und die Begränzung des sinnlichen Wissens durch dieselben deutet überhaupt die Gränze alles wenigstens menschlichen Wissens an. Das Sinnliche ist freilich nicht das Reale, aber es ist doch der einzige, eigentlich erkennbare Gegenstand unsers Bewusstseins: und so ist das Erkennen selbst entblösst von aller Realität — es ist Nichtwissen des Wahren, das sich ihm stets verbirgt in der Hülle

des Erscheinenden. — Aber wo giebt es denn überhaupt für uns Wahrheit? Was rettet das Bewusstsein vor der ungeheuern Leere des eigenen Nichts, was verleiht ihm überhaupt innere Gewissheit und Zuversicht zu einer Realität bei der immer nur unbefriedigenden, kein Ansich darbietenden Erscheinung eines Realen, dessen Ansichsein überall = x bleibt, der Existenz nach gewiss, der Beschaffenheit nach völlig unbekannt?

Hier verweist Kant späterhin an die praktischen Postulate, Andere nach einer naheliegenden Erweiterung dieses Principes an die unmittelbaren Aussprüche des Glaubens und der Ahnung, die uns ersetzen sollen, was das theoretische Wissen uns nun einmal nicht zu gewähren vermag: und so kann die Philosophie von diesem ganzen Standpunkte aus doch auch nur zur Unmittelbarkeit in einer andern Form des Bewusstseins, die mit der sinnlichen Anschauung und Erfahrung Nichts gemein hat, zurückkehren, d. h. zu einer an dem Negativen der theoretischen Resultate sich rechtfertigenden oder nothwendig machenden, so oder anders gestalteten Glaubenstheorie, die, indem sie das Wissen, — den Empirismus eines Theils, wie die reinen, aber nur im Leeren und Formellen verweilenden Wissenschaften, Mathematik und Logik andern Theils, — in ihre Schranken weist, als ewig nur im Subjectiven verweilend, nicht aber die Wahrheit selbst erkennend — eben dadurch dem Unmittelbaren in des Menschen Gemüth eine tiefere Bedeutung, Gewicht und Stimme giebt. Je mehr daher das Wissen sich auf das Negative zurückgeführt sieht; desto stärker muss die unmittelbare Ueberzeugung von den höhern Wahrheiten sich geltend machen, die allerdings unerweislich (wodurch sie wieder zum Wissen herabsänke), aber eben dadurch als ein ganz eigenthümliches, jenseits des gewöhnlichen Wissens liegendes, unmittelbares Erkenntnissvermögen sich kund giebt, das jenem seine Ergänzung und Erfüllung zu geben vermöchte.

Wie diese Ansicht, mit bestimmter Bezugnahme auf

die Jacobische Philosophie, sich zu einer Fortsetzung, und, wie behauptet worden, zu einer Vollendung der Kantischen Vernunftkritik fortgestaltet habe, davon wird später zu reden sein. Hier ist noch bestimmter zu gedenken, wie Kant selber stellenweise, vorzüglich nach einzelnen, nachher zurückgenommenen Winken in der ersten Ausgabe seiner Kritik der reinen Vernunft (v. J. 1781.), das Verhältniss der „Phänomena" und „Noumena", mithin der sinnlichen und der übersinnlichen Welt zu einander festgestellt und behandelt, welches, wenn man das darin Zugestandene erwägt und in seiner Konsequenz verfolgt, einen ganz unerwarteten Vorblick giebt.

Dass wir „menschlicher" Seits nämlich immer nur die Phänomena, nie aber die Noumena, erkennen können, — welche vielmehr, wie Kant in der sogleich zu entwickelnden Lehre von der Vernunft, als dem „Vermögen der Principien" nachweist, nur als Ideen, apriorisch-transscendentale Principien, dem Verstande vorschweben, um ihn in allem Erfahrungsgebrauche anzutreiben und zu beleben; — diess liegt nach Kant's zwar auch ausdrücklich erklärter Ansicht, noch mehr aber durch seine ganze in der Kritik der reinen Vernunft herrschende, bloss reflektirende, und somit über das Faktische nie zur Nachweisung seiner Nothwendigkeit sich erhebende Methode begründet, durchaus nicht in einer apriorischen Nothwendigkeit, in der von seinem Begriffe ganz unabtrennlichen absoluten Natur des Erkennens oder Bewusstseins *überhaupt*, sondern es wird eben nur als die thatsächliche Beschaffenheit unsers Erkennens bezeichnet. Unser Bewusstsein, das eben dadurch zu einem „menschlich beschränkten", zu einem faktisch „so eingerichteten" wird, kann sich dieser Schranken schlechterdings nicht entschlagen. Mit Einem Worte: Kant behauptet nicht: schlechthin *apriori*, zufolge seines allgemeinen Begriffes muss alles Erkennen überhaupt von so beschränkter Natur sein; — vielmehr, wenn von Schranken gesprochen wird, ist, nach Hegels

treffender Bemerkung, über die Schranken schon hinausgegangen worden; — der höhere Begriff eines allerdings die Dinge an sich anschauenden (intuitiven), den Noumenis immanenten Erkennens ist auch für Kant der einzig wahre und rechte; diess blickt deutlich hindurch und wird auch schon in der Kritik der reinen Vernunft indirekt ausgesprochen, indem er sein Betretensein gar nicht verbirgt, dass es faktisch mit dem menschlichen Erkennen sich anders verhalte: ja besonders in der ersten Ausgabe fehlt es gar nicht an sinnreichen Auslegungsweisen und Analogieen, wie sich die Möglichkeit eines solchen höhern Bewusstseins denken lasse.

Diese merkwürdige, als Grundansicht im Hintergrunde bleibende, aber darum nicht weniger in's Ganze der Kantischen Erkenntnisstheorie eingreifende Voraussetzung gewinnt nun erst weit später, in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft, positive Bedeutung. Auch hier wäre nämlich das eigentlich zu Tage kommende Resultat so auszusprechen: das „menschliche" Bewusstsein, wie es faktisch sich gegeben, ist nicht das seinem Begriffe adäquate und ihn erfüllende; wobei freilich die doppelte Frage unerledigt bleibt, theils ob es sich wirklich damit so verhalte, theils, falls diess zugegeben werden müsste, was der Grund — sei es dieser Deterioration, sei es einer ursprünglichen Ungenüge sein möge? Allerdings müssen wir jedoch bekennen, dass auch die Philosophie nach Kant bisher sehr weit davon entfernt geblieben ist, diese Fragen, welche in Kant ohne Zweifel vorbereitet liegen, gerade so aufzunehmen und, also gestellt, einer weitern Untersuchung zu unterwerfen.

Bei Kant selbst verhält es sich mit jenem Grundsatze folgendergestalt (Kr. der Urtheilskraft, 2te Ausg. II. Abtheilung: Dialektik der teleologischen Urtheilskraft. S. 211—344.): Der menschliche Verstand ist in Bezug auf die Natur, als das sinnlich wahrnehmbare Weltganze, in einer Antinomie befangen, welche ihm selber unübersteiglich ist, wiewohl es doch ir

Wahrheit bei dieser Antinomie nicht bleiben kann. Wir erblicken in aller Naturveränderung nur eine mit mechanischer Nothwendigkeit wirkende Reihe von Naturursachen: nirgends tritt thatsächlich das Einwirken einer freien, einen Endzweck sich setzenden, intelligenten Ursache hervor. Diess führt auf den Einen Satz der Antinomie: „Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich" (erklärbar).

Aber in einigen Naturwesen zeigt sich in der That eine innere Zweckverknüpfung, ein Endzweck realisirt; wir können uns ihr Dasein nicht erklären, ohne in dem mechanischen Ablaufe ihrer Veränderungen einen Endzweck als zu Grunde liegend anzunehmen. Diess begründet den andern Satz der Antinomie: „Einige Erzeugung materieller Dinge ist nach *bloss* mechanischen Gesetzen nicht möglich" (erklärbar). Beide Sätze stehen in offenbarem Widerstreite, und dennoch können wir keinen derselben aufgeben, d. h. es bleibt für unsere Erkenntniss unbegreiflich, wie die mechanische Wirkung zugleich teleologisch sein, einen Zweck realisiren könne.

Wohl aber ist es denkbar, dass ein höherer Verstand allerdings das zusammenbringen und in Einheit begreifen kann, was wir nur als auseinanderliegend zu fassen vermögen, den Naturmechanismus und die auf einen Endzweck gerichtete Thätigkeit: und diess zwar ist um so mehr denkbar, je mehr wir unser Unvermögen in dieser Hinsicht nur als die besondere Einrichtung unseres (menschlichen) Verstandes anzusprechen berechtigt sind. (S. 345. 46.)

Wenn diess aber ist, so muss hierbei die Idee von einem andern möglichen Verstande, als dem menschlichen, zu Grunde liegen, damit man sagen könne: dass zwar für unsern Verstand gewisse Naturprodukte, als absichtlich und durch Zwecksetzung erzeugt, erscheinen müssen, ohne doch zu verlangen, dass es für sie eine solche nach

Zwecken sich bestimmende Ursache wirklich gebe, indem ein anderer, höherer Verstand, als der menschliche, auch im Mechanismus der Natur den Grund der Möglichkeit solcher Naturprodukte antreffen könnte.

Hier nun macht Kant einen merkwürdigen Rückblick auf die Kritik der reinen Vernunft. Wir müssen hier einen solchen höhern Verstand der Möglichkeit nach statuiren, ebenso, wie wir in der Kritik der reinen Vernunft „eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mussten" (— von der freilich dort ausdrücklich Nichts gesagt wurde —), „wenn die unsrige als eine besondere Art, nämlich die, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, gehalten werden sollte." (S. 346.) Und so bemerkt Kant denn sogleich darauf diess „als eine gewisse *Nothwendigkeit* der Beschaffenheit unsers Verstandes", um sie als die Eigenthümlichkeit desselben, zum Unterschiede von andern möglichen, sich zu bezeichnen.

So ist denn zuvörderst klar, was wir behaupteten: dass Kant gar wohl erkannte, in seiner kritischen Theorie nur auf Feststellung der Fakticität des „menschlichen" Bewusstseins ausgegangen zu sein, nicht aber die allgemeine Idee desselben erschöpft zu haben; während er diess, einstweilen als menschlich betrachtete, Bewusstsein, stillschweigend oder ausdrücklich, möglichen andern, höhern Bewusstseinsformen entgegensetzte. Sodann ergiebt sich, dass er von der „zufälligen" (d. h. ihm unerklärlichen) Beschaffenheit dieses menschlichen Bewusstseins, wie er sie in seinen Kritiken vollständig ergründet und festgestellt zu haben glaubt, doch eigentlich sehr geringschätzig urtheilt, und voll ist von dem Bekenntnisse der Endlichkeit und dem Ungenügenden desselben. Es entspricht, wie sich der gewissenhafte Forscher nicht verbergen konnte, keineswegs seiner Idee, vielmehr widerspricht es derselben; und dennoch weiss er kein Mittel, diese zu realisiren, oder dem durch sie erweckten Bedürfnisse innerhalb der Schranken des theoretischen Wissens ein Ge-

nüge zu thun. Und diess ist das Grosse in Kant's Denkweise, der unbestechlich redliche Scharfblick seines Geistes, eher, mit der Anerkennung jener Schranken und der Ungenüge des theoretischen Wissens, die Ungenüge seiner eigenen kritischen Resultate darüber zuzugeben, — denn dass Beides am Ende wohl zusammenfallen werde, konnte sich der tiefblickende Denker kaum verbergen, — als die Majestät jener höhern Idee selbst anzutasten.

Es ist bekannt, wie in letzterer Beziehung seine grossen Nachfolger ihn beim Wort genommen haben, indem sie durch Zertrümmerung des subjektiven Scheines, in welchen sich Kant durch seine falsche Raum- und Zeittheorie, wie in einen Zauberkreis, hineingebannt hatte, dasjenige gerade, was er für überfliegend und unerreichbar bezeichnete, als den Mittelpunkt und die Gegenwart des Seins und Wissens nachwiesen.

Aber noch ein anderer Keim einer neuen spekulativen Wendung ist bisher darin unentwickelt zurückgeblieben. Es ist jene unwillkührlich zugestandene Idee eines „möglichen höhern Bewusstseins", denn das „menschliche" ist, welche eben desshalb auch uns zur Erklärung hilft, und die Möglichkeit begreiflich macht, wie jenes Weltganze, in welchem Mechanismus oder Naturnothwendigkeit mit freier Absicht und Zweckmässigkeit Eins werden und sich durchdringen, zur Wirklichkeit kommen könne. Um aber diese Grundthatsache verständlich zu machen, ist es desshalb unerlasslich, jene Idee des höhern Bewusstseins nicht bloss eine mögliche, sondern eine schlechthin wirkliche, realisirte zu nennen; realisirt eben in dem schöpferischen Grunde jenes Weltganzen, so gewiss und weil in diesem die Einheit von Naturnothwendigkeit und Zweck realisirt ist. Jener nicht bloss „menschlich discursive" Verstand (S. 348. 49.), der schlechterdings nur im Stande ist, analytisch von den Theilen zum Ganzen, von dem Besondern zu seinem Allgemeinen aufzusteigen, sondern der schlechthin „intuitive", synthetisch in der Einheit auch alle ihre Besonderungen und Theile zugleich zu-

sammenfassende, und urbildlich — vorschöpferisch — ideenbildende Verstand, — er muss existiren, weil seine Wirkung dem discursiven Erkennen unmittelbar vorliegt, welches selbst nicht einmal im Stande wäre, die Theile oder Besonderheiten der gegebenen Dinge unter gewisse (subjektive) Allgemeinheiten zu sammeln, wenn nicht der Urakt einer Intelligenz vorausgegangen wäre, der in ihnen die Einheit und Allgemeinheit eines Gedankens realisirt hätte.

Diess die fernere von hier aus zu nehmende Konsequenz, welche für einen so weit vorgeschrittenen Idealismus fast unabweislich ist, und welche die Idee einer spekulativen Theologie, als einer nun nicht mehr überfliegenden oder transscendenten Wissenschaft, uns eröffnet, zugleich in dem näheren interessanten Sinne, dass der Begriff jener Urintelligenz der Idee derselben weit näher liegt und von selbst sich aufdrängt, während der empirisch gegebene Begriff des gewöhnlich menschlichen, in die Schranken des discursiven Erfahrens eingeengten Bewusstseins im Gegentheil als der innerlich unwahre und unangemessene, — vielmehr nicht sein sollende, — unerwarteter und denkwürdiger Weise sich bewährt. —

Durch diesen Vorblick über die Resultate der Kantischen Kritik der reinen Vernunft hinaus haben wir uns zugleich ihr eigenes Verständniss erleichtert; wir können daher in noch umfassenderer Uebersicht in ihr weiter gehen.

Den Verstand mit seinen apriorischen Grundsätzen können wir das Vermögen der Regeln nennen, indem jene Grundsätze eben nur als Regeln des richtigen Erfahrungsgebrauchs Geltung und Bedeutung gewinnen. Aber dieser Gebrauch selbst ist unbegränzt; der Verstand kann daher sein einzelnes bedingtes Erkennen in's Unendliche erweitern, und durch umfassendere Schlüsse sich zu immer allgemeineren Bedingungen erheben. Offenbar strebt er dabei die letzte, die Urbedingung an, die, als solche,

nicht mehr durch Höheres bedingt, sondern das Unbedingte selbst ist. Der Grundsatz alles wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs würde daher sich so ausdrücken lassen: „Suche zu allem Bedingten das Unbedingte auf."

Das Unbedingte wäre das Ziel, das Princip (nicht mehr die apriorische Regel) des Verstandesgebrauchs: das Unbedingte muss daher in einem andern, höhern Vermögen des Bewusstseins, als der Verstand ist, in der Vernunft (im engern Sinne), seinen Sitz haben; und wenn wir den Verstand das Vermögen der Regeln (das Erkennen nach den Kategorieen und den daraus entwickelten apriorischen Grundsätzen) nennen können; so wäre die Vernunft als das Vermögen der Principien zu bezeichnen, als die, welche den Verstandesgebrauch ewig belebend, ihm sein „Ideal", die Idee seines Unbedingten vorstellt. Die Principien sind also zugleich die Vernunftideen zu nennen, indem sie nicht aus Erfahrung entlehnt, noch in ihr zu finden (zu belegen), sondern wahrhaft ins Unendliche hin vom Verstande gesucht, angestrebt werden, während schlechterdings keine ihnen „congruente" Erfahrung gegeben werden kann.

Dadurch wäre aber erklärt, wie überhaupt nur die Idee, der Entwurf einer philosophischen, alle Erfahrung überfliegenden Wissenschaft entstehen konnte, die eben das Unbedingte *a priori* zu erkennen sich zur Aufgabe setzt. Diese ist indess in dreifacher Beziehung möglich, indem zuerst das Unbedingte der mannichfaltigen Erscheinungen des Bewusstseins — die Idee der absoluten Einheit des denkenden Subjekts, — das der erscheinenden Seele zu Grunde liegende Ding an sich, — aufgesucht wird: — die Aufgabe der rationalen Psychologie; — sodann das Unbedingte der objektiven Welt der Erscheinung, — Idee des Unbedingten alles Objektiven: — Aufgabe der rationalen Kosmologie, — endlich das Unbedingte alles Daseins schlechthin, — Idee der Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Bewusst-

seins überhaupt: — Aufgabe der rationalen Theologie. Diess ist der subjektive Ursprung der Ideen jener einzelnen philosophischen Wissenschaften, die aber als Ideen, „denen kein congruentes Objekt gegeben werden kann“, ewig nur Probleme der Vernunft sind. (Vgl. S. 393.)

Wir brauchen nämlich bloss auf die innere Oekonomie unseres Bewusstseins zurückzublicken, um einzusehen, dass jene Ideen schlechthin überschwänglich für uns bleiben müssen. Sie wären das Ding an sich für die einzelnen Erscheinungen; aber eben jenes zu erkennen, fehlen dem Bewusstsein alle Elemente.

So ist der rationalen Psychologie immer nur die erscheinende Seele gegeben, nicht das Seelenwesen an sich. Diese erscheint beständig sich selbst; aber eben weil sie nur erscheint, bleibt sie in ihrem Ansich sich selber ewig unbekannt. Auch hier nämlich, wie bei dem in Raum und Zeit erscheinenden Dinge an sich, fasst Kant die Sache so, dass die Erscheinung verhüllend sich zwischen den Blick des Erkennens und des zu Erkennenden stelle: sich erscheinend, verbirgt sich eben damit das Seelenwesen vor sich selbst. — Die Verwechslung der blossen Erscheinung mit dem Wesen erzeugt aber hier eine Reihe von Paralogismen, deren Täuschung die Kritik dadurch aufzudecken weiss, dass gezeigt wird, wie wir kein Recht haben, von dem Subjekte, wie es uns erscheint, einen Schluss auf das ihm zu Grunde liegende Ding an sich zu machen, und z. B., weil das Selbstbewusstsein eine numerische Einheit ist, auf die innere objektive Einheit oder Einfachheit des Seelenwesens zu schliessen. Aber auch umgekehrt ist der Schluss auf die Abhängigkeit des Seelenwesens von materiellen Bedingungen, weil die Erscheinung desselben diese uns zeigt, unberechtigt: Spiritualismus, wie Materialismus haben gleich wenig Ansprüche auf dogmatische Gültigkeit. — So werden denn dadurch die bisherigen Streitigkeiten des Dogmatismus über das Wesen der Seele zu einem gewalt-

samen Frieden gebracht. Alle Parteien müssen verstummen; denn jede derselben, mit ihren widerstreitenden Behauptungen, ist in gleichem Unrechte, wenn ihre Sätze vom Dinge an sich gelten sollen. Und so verliert mit der Bedeutung seiner Probleme dieser Streit auch alles wissenschaftliche Interesse. (Bis S. 432.)

Ebenso verwickelt die rationale Kosmologie sich alsbald in die Schlinge entgegengesetzter Behauptungen, die, da jede derselben mit Gründen vertheidigt werden kann, die sich das Gleichgewicht halten, einen Widerstreit in der innern Gesetzgebung der Vernunft (eine Antinomie) zu verrathen scheinen. Die Ansichten vom Weltganzen als eines ewigen — oder zeitlich anfangenden: als eines begränzten — oder unbegränzten: — als intensiv endlichen oder unendlichen: — als eines allein der Naturnothwendigkeit unterworfenen, oder auch eine Causalität aus Freiheit zulassenden: als zurückzuführen auf ein schlechthin nothwendiges Wesen, oder diese Zurückführung nicht durchaus fordernd, — alle insgesammt können sich bekämpfen mit gleich gewichtigen Gründen; und nur das überwiegende theoretische oder praktische Interesse der Vernunft wäre es, was sie bei einer einzelnen dieser Fragen bewegen könnte, für die eine oder andere Ansicht Partei zu nehmen. (Bis S. 503.)

Aber auch hier löst der transscendentale Idealismus die Bedeutung dieses Widerstreites, wenn er den Widerstreit selbst auch nicht aufheben kann. Alle Begriffe, zeigt er, mit denen hier gestritten wird, gelten nicht vom Dinge an sich, welches der Welterscheinung zu Grunde liegt, sondern nur von der Erscheinung selbst: die ganze Sphäre also, in welcher der Streit geführt wird, hat gar keine objektive Realität. So kämpft man eigentlich um Nichts, indem man das wahre Erkennen (des Realen, des Wesens) um Nichts fördert. Indess kann dem theoretischen Geiste, bei seinem unüberwindlichen Hange zu dogmatisiren, seinen nur subjektiv gültigen Begriffen Objekti-

vität zuzuschreiben, der Kampf selbst nicht gewehrt werden, da in der That jede der Parteien gleich gewichtige Gründe für ihre Sache anzuführen vermag: nur an aller Bedeutung, wie an allem Interesse muss er verlieren, sobald die Entdeckung gemacht ist, dass er eigentlich um Nichts geführt werde. *)

Aber auch zugegeben jenen transscendentalen Schein, zugegeben die objektive Bedeutungslosigkeit aller jener Begriffe, was haben wir eigentlich dadurch für die Hauptfrage gewonnen? Nur diess, dass das Antinomische, der nothwendige Widerstreit, statt in die Objektivität versetzt zu werden, in uns selbst, in unserm innersten Bewusstsein walten soll. Aber wie können Widersprüche bloss dadurch ihre Kraft verlieren, dass man uns nachweist, sie seien subjektiv-unvermeidlich? Werden sie dadurch nicht vielmehr noch dringender und gefährlicher, indem sie nicht mehr in dem Aeusserlichen der Objektivität verweilen, wo sie vieldeutig sind und dahingestellt bleiben können, sondern unsere eigene Natur antasten? Jetzt müssen wir sie auflösen, oder der Charakter der Vernunft, Harmonie und Vollendung in allen Theilen der Erkenntniss herzustellen, geht unwiederbringlich verloren. Kurz, es tritt hier dasselbe Missverhältniss hervor, das wir schon in der Kantischen Lehre von Zeit und Raum aufdeckten, wenn, um die in jenen abstrakten Begriffen liegenden Widersprüche zu lösen, sie für subjektive Formen des Bewusstseins erklärt werden. — Und welche Ansicht wird uns hier erst geboten! Eine theoretische Vernunft

*) Der Kern des ganzen Raisonnements ist in den Worten enthalten (S. 529.): „Es bleibt also kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu endigen (weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich ist), als dass, da sie einander doch so schön widerlegen können, sie endlich überführt werden, dass sie um Nichts streiten, und ein gewisser transscendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemalt habe, wo keine anzutreffen ist.“

wird aufgestellt, der eine nothwendig widerstreitende Gegenvernunft zur Seite tritt, und zwar nicht in unwichtigen Fragen, sondern in den höchsten Problemen des Erkennens, in der Untersuchung über Freiheit und Nothwendigkeit, über das Absolute, über das Wesen des Weltganzen. Und als letzte Entscheidung über diesen Widerstreit die Behauptung, dass derselbe unvermeidlich und unentscheidbar sei, dass also die Vernunft selbst — die absolute Entscheiderinn aller Fragen und harmonische Ausgleicherinn aller Gegensätze — in unheilbarem Kampfe mit sich selbst begriffen sei. Aber zum Glücke gehe derselbe aus bloss subjektivem Scheine hervor; er werde um Nichts geführt, weil in dieser Region eben für die Vernunft Nichts mehr anzutreffen sei. — Damit hat sich eben der Widerspruch ausser uns, nur in einen in uns verwandelt: seien alle jene Begriffe auch bloss von subjektiver Bedeutung, die antinomisch sich gegenseitig auf Null reduciren; so müsste zum Mindesten doch erklärt werden, wie auch nur im Subjektiven dieser ewige Selbstwiderspruch, dieser nie ruhende Hader gegen sich selbst denkbar sei, — vor Allem, wie der allgemeine Charakter der Vernunft sich damit ausgleichen lasse.

Blickt man aber genauer hin auf den Inhalt der Antinomieen; so kann man sie keineswegs für die letzten Aussprüche der (philosophirenden) Vernunft überhaupt anerkennen, die hier in einem unvermeidlichen Widerstreite gefangen wäre, vielmehr nur für beschränkte Ansichten der Vorstellung, die immer nur die Eine Bestimmung setzt, ohne zu den nothwendig ergänzenden andern fortgehen zu wollen, und welche eben die Vernunft zu berichtigen hätte, die daher, weder mit sich selbst noch mit jenen niedern Standpunkten im Widerstreite, hier ihrem eigentlichen Charakter treu bleibt, jene einseitigen Gegensätze von einem höhern Standpunkte aus über sich selbst zu verständigen.

„Das Weltganze ist unbegränzt im Raume und ohne Anfang, wie ohne Ende in der Zeit:

— oder es ist begränzt in beiderlei Rücksicht.“ Eben an der gegenseitigen Widerlegung und an dem zuletzt ganz negativen Resultate (Weder — Noch) zeigt sich das ursprünglich Unangemessene des ganzen Gegensatzes; keiner von beiden ist das Wahre, weil gleich ursprünglich keine jener Bestimmungen allein und ohne die andere auf den betrachteten Gegenstand angewendet werden kann. — Raum und Zeit, nach denen hier gemessen und bestimmt werden soll, sind selbst Nichts an sich, sondern nur der Ausdruck der absoluten Realität, des ewigen, innerlich unendlichen Seins. Ewige, unendliche Dauer in innerm Wechsel, unendliche Entfaltung innerer Kräfte ist, und ist das einzige Sein, aber nicht in Raum und Zeit; als wenn beide möglicher Weise noch hinausreichen könnten über ihre Erfüllung: — sondern das „Weltganze“, das All, welches eben darum keine Realität ausser sich hat, durch die es begränzt werden könnte, bestimmt und begränzt sich ebenso selbst ins Unendliche, ist bestimmt erfüllter Raum und Zeit —, als es über jede solche Insichbestimmtheit hinausgeht, und das eigene Jenseits derselben, ebenso endlich, und unendlich ist, — so dass in keinerlei Hinsicht nun überhaupt nur gefragt werden könnte, ob es entweder als endlich oder als unendlich zu denken sei. Erst wenn man Einzelnes misst — begränzt, geschicht diess innerhalb von Raum und Zeit; und in diesem Sinne entstehen erst beide, erscheinen als von ihrer Realität abgesonderte Formen und Bestimmungen: — der Raum, als die ruhende Umgränzung des einzelnen Daseins, die man nun freilich, abgesehen von diesem Einzelnen, ins Unbedingte ausdehnen kann; die Zeit, als Dauer des Einzelnen, die nun aus demselben Grunde unendlich verlängert gedacht werden kann. Das Sein an sich selbst aber, in Bezug auf welches Zeit und Raum, als abstrakte, alle ihre Bedeutung verlieren, kann offenbar nach ihnen, weder auf die eine, noch auf die entgegengesetzte Weise bestimmt, d. h. gemessen werden; Beides bleibt ihm eine gleichmässig inadäquate Bestimmung. —

„**Alles ist durchaus der Naturnothwendigkeit unterworfen**, oder: **Neben jener findet auch noch eine Causalität durch Freiheit statt.**“ — Hier beruht Alles auf der (eben durch Vernunfterkenntniss zu berichtigenden) Vorstellung von dem unüberwindlichen Gegensatze der Freiheit und Nothwendigkeit. Kant begreift alle Nothwendigkeit nur als todt mechanische, dem Dinge von Aussen kommende, als blind wirkendes Naturgesetz, das fatalistisch Eines aus dem Andern bestimmt: Freiheit dagegen, als das schlechthin Willkührliche, Losgerissene von diesem äusserlich gesetzlichen Zusammenhange, welches die Kette fatalistischer Wirkungen durchbricht, und gleichsam auf eigene Hand zu schallen vermag: ihm ist Freiheit die abstrakte Möglichkeit des Entgegengesetzten, und er kommt über den Begriff der Willkühr, des schlechthin bestimmunglosen, zufällig sich entscheidenden *aequilibrii* nicht hinaus. Und beide Begriffe also gefasst, ist es in der That schwer zu entscheiden, welche Ansicht für verkehrter und geistesverderblicher zu halten sei, die Vorstellung einer allbestimmenden, blindmechanischen Naturnothwendigkeit, oder die Einbildung, dass die ewige Ordnung der Dinge durch eingreifende Willkühr irgendje gebrochen werden könne. Und dennoch schwanken die gewöhnlichen — auch philosophischen Ansichten fast immer nur zwischen diesen beiden Ausschliesslichkeiten hin und her, ja die Einen erklären endlich wohl sogar, durch das Wechselspiel dieses Zweifelns ermüdet, es sei überhaupt ein unerforschliches Geheimniss, wie Freies und Nothwendiges innerlich zusammenhangen, während die Andern, an der Lösung des Gegensatzes sich versuchend, nicht selten in der Alternative zu scheitern in Gefahr sind, entweder die Freiheit dicht an die immanente Nothwendigkeit heranzuziehen, und kaum über sie zu erheben, oder im Gegentheil sie zu nahe an den leeren Begriff der (grundlosen) Willkühr anstreifen zu lassen. — Aber auch hier tritt die Vernunfterkenntniss ordnend und berichtigend dazwischen, indem sie zuerst den äussern Ge-

gensatz von Freiheit und Nothwendigkeit, als gegenseitig sich ausschliessender Begriffe aufhebt, und Beides, als nur der Wesensstufe nach von einander verschieden, aufweist. — Alles ist individuell, — aus innerer Anlage und nach eigenem Maass sich entfaltend: diese Anlage, dieses innere Maass alles Daseins ist sein Gesetz, die unverbrüchliche Nothwendigkeit, die jedem Wesen gleicher Weise zu Grunde liegt. Indem es aber eben also aus sich selbst sich entfaltet, aus sich ist, was es wird; ist dadurch dasjenige Element in ihm gesetzt, was in den höhern Formen des Daseins die Freiheit ist. Denn eben hieraus entwickelt sich die bewusste Individualität, der Geist, dazu, freie Persönlichkeit zu sein. Seine Freiheit ist die unmittelbare Selbstbestimmung aus seiner innern Anlage her, das Handeln aus den Gesetzen seiner Natur; und auch die wildeste, ausschweifendste Willkühr des Menschen ist nicht losgerissen von diesem Bande seiner innern Natur, vielmehr ist sie noch die beschränkteste, gefesseltste an die engsten Schranken: sie ist jedoch auch nicht Unfreiheit, todt mechanisches Wirken; wohl aber noch Scheinfreiheit, Knechtschaft unter den niedern Kräften der Leidenschaften und Triebe: Knecht aber kann nur sein der ursprünglich und innerlich Freie. Dagegen ist die wahre (geistige) Freiheit nur das Handeln aus der ewigen Anlage des Menschen, ja aus der mit seinem Wesen zusammenfallenden innern Nothwendigkeit, und mit absolutem Unvermögen, anders zu sein oder zu handeln; worin aber eben der Mensch den wahren Vollgenuss seiner Freiheit, das begeisternde Gefühl innerer Harmonie und Sicherheit empfindet. *)

*) Für wen die spekulative Ausführung dieser Sätze und der damit verwandten Untersuchungen besonderes Interesse haben sollte, den verweisen wir auf die Ontologie (§. 195—202.) wo es versucht worden ist, den wahren (zugleich universalen) Begriff der Freiheit aus dem des real Möglichen und Nothwendigen zu entwickeln.

Anm. z. 2ten Aufl.

„Es existirt überhaupt kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch ausser ihr, als die Ursache derselben; oder: zur Welt gehört Etwas, das entweder als ihr Theil oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist.“

Was ist in diesen antinomischen Sätzen Gott, das Unbedingte? Ein einzelnes Ding neben den andern, überhaupt ein Besonderes, gleich allem Endlichen, nur mit der auszeichnenden Eigenschaft, unbedingt zu sein, und alles Uebrige aus sich selbst zu bedingen. Daher nun allerdings die Erörterung nöthig wird, ob er in der Welt oder ausser ihr, als ihr Theil oder ihre Ursache anzusehen sei, u. dgl. — So wird denn auch in den folgenden Abschnitten der Kritik („von dem Ideal überhaupt;“ „vom transscendentalen Ideal,“ und „von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchen Wesens zu schliessen“; S. 595—611.), das „Ideal“ des allerrealsten Wesens mit jenem Begriffe in Verbindung gebracht, und versucht, ob sich die Realität eines solchen darthun lasse. Der Gedanke davon, sagt Kant, ist freilich in der Vernunft enthalten, er ist sogar ihr höchstes Ideal; aber es fragt sich eben, ob sich überall ein Reales dafür finden lasse. Also ganz in der Art wird jener Gedanke behandelt, wie jeder empirische Begriff, den wir wohl aufstellen können, dessen Realität zu belegen uns aber noch besonders zukommt. Wie wenn wir also z. B. die Hypothese von Präadamiten oder Mondbewohnern aufstellten, wir aber noch besonders nöthig hätten, derselben durch einen äusserlichen Beweis ihre Realität zu sichern; so verlangt man hier noch, mitten in der unendlichen Wirklichkeit, einen besondern Beweis für das Urwirkliche, mitten im Lichte zweifelt man an einem stets erneuerten Urquell desselben. — Freilich lässt sich nun bei solcher Ansicht der Sache ohne Mühe zeigen, wie jener (gleichsam faktische) Nachweis immer unmöglich bleibe, weil ja nie aus dem blossen Begriffe

auf ein Sein geschlossen werden könne, noch weniger aber ein solcher „hypostasirt" werden dürfe *); wie also der ontologische Beweis sich vergeblich bemühe, aus dem (subjektiven) Begriffe des allerrealsten Wesens auf dessen Existenz zu schliessen, weil Sein, Existenz, keine Begriffsrealität oder einzelne Eigenschaft sei, sondern die Position eines Dinges, unabhängig von seinem Begriffe; was nun an dem bekannten Beispiele von den gedachten und den wirklichen hundert Thalern noch ferner erläutert wird. Der cosmologische Beweis sodann vermag nur von dem Dasein zufälliger Existenz auf das Dasein eines schlechthin Nothwendigen, Unbedingten überhaupt zu schliessen, welche leere, ganz bestimmungslose Vorstellung nun nicht ohne Weiteres mit dem Begriffe eines allerrealsten Wesens verbunden werden darf. Kant drückt diess so aus, dass der cosmologische Beweis in seinem weitern Verlaufe mit dem ontologischen zusammentreffe, demnach in den gleichen Fehler mit jenem verfalle. Die Urbedingung also, das unbedingte Allbedingende — denn die Nothwendigkeit eines solchen aufzuweisen, ist ja eben der Nerv des cosmologischen Beweises — könnte Kant sich auch unter einem andern Begriffe denken, als unter dem des allerrealsten Wesens, des schlechthin umfassenden Principes aller Realität und alles Daseins?

Aber auch sonst hat jene beschränkte Grundansicht seitdem in der philosophischen Denkart des Zeitalters tief und durchgreifend Wurzel gefasst. Die Fragen und Betrachtungen, die auch jetzt noch manche Philosophen lebhaft beschäftigen: ob Gott als extramundane oder intramundane Ursache zu fassen, ob er mit der Welt zu identificiren, oder von ihr gesondert zu denken, ob er blinde Naturkraft

*) S. 608. 609. 610., wo die Deduktion besonders merkwürdig ist, wie wir zur nothwendigen „Illusion" einer Realität des höchsten Begriffes gelangen!

oder ein persönliches Vernunftwesen sei; — wo Manche sogar den Vorwurf der Gottesläugnung gegen diejenigen gewagt haben, welche in diese beschränkten Gegensätze mit ihnen nicht einzugehen gedachten: — alles Diess ist nur die nothwendige Folge jenes in der Wurzel mangelhaften Principes, Gott, wie ein Besonderes andern Besonderheiten gegenüber, in die Sphäre endlicher Relationen und Begriffe herabzuziehen. Ist jenes Entweder — Oder in der That die einzige Auskunft; hat man nur die Wahl, für Eines oder das Andere sich zu entscheiden; — ist uns das „Weltganze" die Summe der einzelnen Endlichkeit in Zeit und Raum: so ist schon oben gezeigt worden, wie eine solche in keinem Sinne existire, als in der Täuschung des gemeinen Bewusstseins, das in der Totalität nur eine Reihe von Einzelnem erblicken will: — wie also Gott in Bezug auf diess an sich Unwahre weder extra- noch intramundan sei, überhaupt in gar keinem Verhältnisse zum Nichtseienden stehen könne. Wird die „Welt" dagegen gedacht als die Selbstverwirklichung des absoluten Seins und Lebens, der Einen ewigen Realität auf unendliche Weise (ein freilich selbst noch abstrakter Begriff); so ist abermals nicht möglich jene Begriffsunterscheidung des Extramundanen und Intramundanen und das Entweder — Oder derselben auf diess Verhältniss beider anzuwenden; indem nun die Welt als ein Besonderes, „innerhalb oder ausserhalb" dessen Gott etwa sein könnte, gar nicht übrig geblieben ist. — Die „Welt" überhaupt, wie man sie auch fasse und denke, bleibt, weil durch Gott, eben darum auch in ihm; und diese Immanenz der Welt in Gott ist von keiner überhaupt jenes Verhältniss nur denkenden Philosophie oder Religion je geläugnet worden. Die ganze Frage betrifft vielmehr das weitere Verhältniss, ob diese Immanenz eben darum eine schlechthin wechselseitige sein müsse; oder ob, weil die Welt allein in Gott ihre Wirklichkeit findet, ja immer neu aus ihm sie schöpfen muss, darum auch Gott *nur* in der

Welt wirklich sei; ob nicht vielmehr, den einseitig pantheistischen Vorstellungen zuwider, eben um in solcher Weise durch die Welt sich zu bethätigen, er nothwendig zugleich als „extramundan" gedacht werden müsse; wo sich abermals zeigt, dass mit dem blossen Gegensatze weder, noch mit der blossen Identität in diesen Fragen auszureichen ist. —

Bei der weitern Unterscheidung aber, ob Gott blinde Naturkraft sei, oder ein persönliches Wesen, nach deren Maassstabe jene Philosophen sogar über die theistische oder atheistische Tendenz der Spekulation überhaupt urtheilen zu können glauben; so möchte auch hier die tiefere Erwägung zeigen, dass diess ein in Bezug auf Gott eitler und unhaltbarer Gegensatz sei. — Auch die Kraft der Natur ist aus Gott, sicherlich und unbestreitbar; sonst vermöchte sie überhaupt nicht zu sein: — aber blinde Kraft? Der Ausdruck, gestehen wir, ist uns überhaupt unverständlich in dieser Verbindung, ja scheint uns auf eine tiefere Verwirrung zu deuten. Jede Kraft, als solche, d. h. als absolute That, verschwindet nothwendig dem Bewusstsein, auch in der hellsten Selbstdurchsichtigkeit des thätigen Subjekts, indem das wirkliche Thun, der Moment des Einschlagens in das Produkt, niemals von einem Zusehen begleitet werden kann; überall ist nur das Produkt, die bereits in Aeusserung und Verwirklichung hinübergetretene Kraft anschaubar. Was soll also hier blinde (bewusstlos bleibende) Kraft im Gegensatze einer andern bedeuten? Wir sehen, es liegt überhaupt im Begriffe derselben, diess zu sein. — So soll jener Ausdruck hier allgemeiner nur bezeichnen das mechanische Wirken des höchsten Principes, das atheistische Fatum. Aber auch hier ist es nur eine vom Wirklichen abgewendete Betrachtungsweise, die solche Vorstellungen erzeugen kann. Denn wenn man die Natur auch nur als lebendige Ordnung begreift, die selbst das Einzelnste in das unendlich Ganze hineingebildet hat, — wie Ihr ja müsst, wenn Euch auch nur in etwas umfassenderer empirischer Anschauung der Sinn für ihr

Walten aufgegangen ist: — so kann man selbst in ihr nicht ein blindwirkendes Princip als das Letzte denken, da sie an jedem ihrer Werke bewährt die absolute Nichtblindheit des höchsten Princips in ihr. *)

Ausgehend von der vorläufigen Frage nach der Möglichkeit der Philosophie überhaupt, oder: wie synthetische Urtheile *a priori* möglich seien? erweist Kant, nach seinen Prämissen vollkommen gültig und unwiderlegbar, die Unmöglichkeit jedes apriorischen Erkennens jenseits der Sphäre unmittelbarer Erscheinung. Was Kant daher als den wesentlichen Inhalt der Philosophie bezeichnet, die Lehre von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, wird ausdrücklich für theoretisch unerkennbar erklärt. Aber damit ist der wesentliche Inhalt der Philosophie durchaus hinweggeschwunden, und sie selbst hat eigentlich alle Bedeutung und Wichtigkeit verloren. Dadurch wird aber der Geist um so kräftiger zurückgewiesen auf das unmittelbare Bewusstsein von jenen Wahrheiten, an den Glauben in irgend einer seiner Gestalten und Wendungen. Und je mehr die Spekulation sich zum bloss Negativen herabgesetzt hat, mag sie ihre Unwissenheit über die höchsten Gegenstände der Forschung auch mit dem Beweise ihrer

*) Wir haben obige Expositionen, einige Abkürzungen abgerechnet, fast unverändert stehen lassen, nicht weil sie die darin angeregten Fragen erschöpften, oder auch sonst nur den Verfasser noch befriedigten, sondern weil sie zum Zeugniss dienen können, welchen Begriffen und Denkweisen man zur Zeit der Abfassung gegenwärtiger Schrift (1825—28) in in unserm philosophischen Publikum noch begegnete. Man wird nicht verkennen, wie sehr seitdem das allgemeine Niveau der philosophischen Bildung sich verändert, wir dürfen hinzusetzen, sich gesteigert hat. Aber auch sonst können jene Aeusserungen, die, rhapsodisch, aber meist richtigen Blickes, auf das wahre Ziel hindeuten, als Vorläufer dienen der spätern entwickeltern Philosopheme des Verfassers.

Anmerk. zur 2ten Ausgabe.

Unvermeidlichkeit rechtfertigen, ja diese Entdeckung als einen wichtigen Fortschritt in der Wissenschaft selbst bezeichnen: so wird nur um so stärker das Bedürfniss erwachen, ausser aller Spekulation und im Gegensatze mit ihr die unmittelbare Ueberzeugung von jenen Wahrheiten, das Zeugniss für sie in des Menschen Gemüth aus aller Kraft sprechen zu lassen.

Es lag in der ganzen Zeit, dass dieser Ausweg von mehr als einem denkenden und fühlenden Geiste ergriffen werden musste, und jener philosophischen Leerheit gegenüber sich geltend machte. Keiner aber hat mit solcher Tiefe und Würde, mit solcher spekulativ polemischen Kraft, mit so deutlich ausgesprochenem Bewusstsein seines ergänzenden Verhältnisses zur Zeitphilosophie diess gethan, als Friedrich Heinrich Jacobi, welchen wir daher hier sogleich als die wesentliche Ergänzung für den negativen Standpunkt Kant's, und überhaupt als denjenigen bezeichnen müssen, in welchem der allgemeine Geist der Wissenschaft, während er theoretisch in der Negation verharrte, sich seine höhere Befriedigung und Erfüllung zu schaffen suchte; wodurch Jacobi's Erscheinung für jene Zeit von der umfassendsten Wichtigkeit und folgenreichsten Bedeutung geworden ist. In Kant selbst war nämlich jene ergänzende Aushülfe unter dem Ausdrucke von praktischen Postulaten eigentlich nur gesucht, nicht in ihrer völligen Kraft und Selbstständigkeit ausgesprochen; daher diese Auskunft auch sogleich von seinen Nachfolgern verlassen wurde, deren eigenthümlicher Standpunkt als der Versuch einer Vermittelung der Kantischen Theorie vom Erkennen mit der Jacobischen Lehre von der unmittelbaren Realität des Bewusstseins bezeichnet werden kann; ein Versuch, über dessen Gelingen uns erst dann ein Urtheil zukommt, wenn wir Jacobi's Theorie kennen gelernt haben, zu deren Darstellung wir uns unmittelbar hinwenden.

II. Jacobi.

I.

Kein bedeutender Denker hat wohl so durchaus entgegengesetzte Urtheile erfahren, als Friedrich Heinrich Jacobi. Von einer zahlreichen Partei ausgezeichneter Denker zum Vorbilde und Oberhaupte erkoren, wird er von Andern als Philosoph eben so entschieden zurückgewiesen, die höchstens in ihm eine geistreiche Individualität erkennen wollen, welche jedoch an einem nie aufgelösten Zwiespalte mit sich selbst untergegangen sei. — Desto bedachtsamer ist daher unser Urtheil über ihn vorzubereiten, da wohl in diesem Falle am Wenigsten die gewöhnliche Aushülfe gilt, dass die Wahrheit etwa in der Mitte liegen möchte. Sei dieses Lieblingswort der Menge auch zulässig beim Urtheile über Männer praktischen Wirkens, welche im Kreise des öffentlichen Lebens unwillkürlich die Leidenschaften der Menschen auf entgegengesetzte Weise erregen; so fällt doch dieser Maassstab ganz hinweg bei einem Denker, der, ohne persönliche Beziehung zu seinen Zeitgenossen, nur geistig auf sie einwirkte. Hier muss jede der entgegengesetzten Parteien nothwendig Recht haben in ihrer Art: aber eben diess deutet auf ein besonders merkwürdiges Verhältniss, wo verschiedene wissenschaftliche Grundrichtungen, wie in einem Wendepunkte, auf einander zu stossen, oder in einen noch unentschiedenen Kampf zu gerathen scheinen. Und

in der That, so wie Kant uns besonders dadurch wichtig wurde, dass er eine in wissenschaftlicher Bildung weit-verbreitete Grundansicht nach ihrer ganzen Konsequenz darstellt; so wird sich finden, dass auch durch Jacobi eine solche bei einer ungenügenden Verstandesbildung unabweisliche, und in allen solchen Fällen individuell oder im Allgemeinen unvermeidlich wiederkehrende Lebensansicht ausgesprochen worden, ja dass eine nothwendige Form der Wahrheit sich in ihm geltend gemacht habe.

Im Allgemeinen haben wir aber das Verhältniss Jacobi's zur Philosophie seiner Zeit schon dahin bezeichnet, dass, während der Kantianismus mit dem natürlichen Bewusstsein in jeder Gestalt auf das Tiefste entzweite, und ihm am Härtesten entgegengesetzt war, diess, als unmittelbare Wahrheit (also auch in der Form der Unmittelbarkeit, mit ausdrücklicher Verzichtung auf strenge Wissenschaft), jener Gestalt der Philosophie gegenübertreten musste: nicht unähnlich dem, wie wir in England im Gegensatze mit der Hume'schen Skepsis, nur in der beschränkten Gestalt des Empirismus, die Philosophie des Gemeinsinns sich haben entwickeln sehen. Bei Jacobi war es jedoch die Fülle und Zuversicht eines tiefen Gemüthes, die jenem Ergebnisse der Spekulation gegenüber trat: die Philosophie dürfe dem innersten, heiligsten Gefühl nicht widersprechen; und wenn sie es thue, so folge daraus nur, dass sie nicht die wahre sei. Es ist diess nämlich der Hauptcharakter von Jacobi's Denkart, und seine wichtigste polemische Seite, der Spekulation gegenüber kräftig geltend gemacht zu haben, dass ein spekulatives System, welches den innersten Anforderungen des Gemüthes widerspreche, eben darum auch falsch sein müsse. — Aber was gegen einzelne Systeme gewendet, ohne Zweifel ein wichtiger, wenn auch nur äusserlicher Maassstab wäre, das hat Jacobi nun sogleich gegen die Form des Wissens und der Wissenschaft überhaupt zu wenden Neigung gezeigt. Es hiess nun bei ihm sogleich, dass die Wahrheit überhaupt nur in der Form des

Nichtwissens, des Unvermittelten, Unbegriffenen für uns zu existiren vermöge, dass sie begreifen, beweisen, sie eben damit zum Produkte unseres Verstandes machen heisse, wodurch sie aufhöre, Ursprüngliches, eben Wahrheit zu sein.

Aber sollte, von jedem nähern Bedenken hier noch abgesehen, überhaupt ein Zwiespalt nothwendig sein zwischen Gemüth und Erkenntniss? Sollte nie, was der innerste Glaube ahnet, der Verstand in freier Anerkennung besitzen können? Ist jener Glaube in der That die Wahrheit, so muss sie auch dem Verstande zugänglich werden. Bliebe dieser denn sonst noch eigentliches Verstehen, d. h. bliebe er überhaupt nur in der Wahrheit? — Jacobi läugnet jene völlige Ausgleichung; und die Behauptung der ewigen Unversöhnlichkeit zwischen Glauben und Erkennen, zwischen Unmittelbarkeit und Vermitteltem ist der zweite charakteristische Hauptmoment seiner Ansicht, der gleichfalls eine weitverbreitete Meinung neuerer Zeit und Bildung in sich ausspricht. *)

Wir beginnen, um gleich Anfangs den Mittelpunkt von Jacobi's Lehre scharf auszusprechen, von der Mittheilung eines zum Theil noch ungedruckten Fragments desselben, welches wichtig und bezeichnend an sich selbst zugleich jenen Hauptmoment in höchster Klarheit hervorhebt: **)

*) So in Schriften fast aus allen Epochen der Jacobischen Bildung: Sämmtliche Werke, Bd. II. S. 11—14. 37. 38 Bd. III. S. 13—22. 28—35. Bd. III. S. 316. 317. Bd. IV. 1. Abtheil. S. XXXVIII. XLII. S. 210. 223. u. s. w.

**) Der älteste Sohn des Philosophen, Präsident Jacobi, gegenwärtig zu Bonn, hatte dem Vater einst seine Ansichten über positiven Religionsglauben in einem Aufsatze mitgetheilt. Dieser, aufmerksam ihn lesend, diktirte ihm zuletzt die obenstehenden Zeilen als Urtheil und Antwort. Als solche und zugleich als unbefangene Mittheilung an den Sohn möge man jene bedeutenden Worte beurtheilen, in denen er selbst ausspricht, was für und gegen ihn gesagt werden kann. — Ueberflüssig wäre es wohl, wegen eines darin

„In die Klagen über die Unzulänglichkeit alles unseres „Philosophirens stimme ich leider von ganzem Herzen „ein; weiss aber doch keinen andern Rath, als nur „immer eifriger fortzuphilosophiren. Diess oder ka„tholisch werden: es giebt kein Drittes! So wie es „kein Drittes giebt zwischen Christenthum und Hei„denthum; das ist, zwischen Naturvergötterung und „Sokratisch-Platonischem Anthropomorphismus."

„Gerne vertauschte ich mein gebrechliches philosophi„sches Christenthum gegen ein positives historisches. „Durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem „ganzen Gemüthe ein Christ, schwimme ich zwischen „zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen, „so dass sie gemeinschaftlich mich trügen; sondern „so wie das Eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt „auch unaufhörlich mich das andere."

Fürwahr, bezeichnender kann das allgemeine Leiden der Zeit und der gegenwärtigen Bildung nicht ausgesprochen sein, als in den vorigen Worten! Glauben und Gemüth, entgegen dem Verstande: dieser, zum (falschen) Heidenthume verbannt, zerstörend den Glauben, so weit

enthaltenen Ausspruches auf die bloss symbolische Bedeutung desselben aufmerksam zu machen, und ausdrücklich zu warnen, die nicht in seiner Wirklichkeit als die Meinung des Philosophen sich zu deuten. Wer jene Zeilen also verstände, zeigte dadurch nur, dass sie für ihn nicht geschrieben, noch hier bekannt gemacht sind. — Es versteht sich, dass, indem der Verfasser von dem hochverehrten Sohne des Philosophen jenen Aufsatz mitgetheilt erhielt, ihm auch von Demselben die Erlaubniss wurde, den Zusatz des Vaters zu gelegentlicher Bekanntmachung sich aufzeichnen zu dürfen. Theile desselben hatte Jacobi späterhin Briefen einverleibt, welche seitdem gedruckt erschienen sind in Jacobi's auserlesenem Briefwechsel, 2ter Th. Anm. zur 1ten Ausg.

Trotz der hinzugefügten Warnung und Verwahrung hat der oben bezeichnete Ausspruch des Philosophen doch gelegentlich zu einem rhetorischen *compelle* dienen müssen!

Anm. zur 2ten Ausg.

seine Erleuchtung geht! Beide, die höchsten Kräfte, die edelsten Blüthen des Geistes, in unversöhnlichem Hader miteinander! — Aber so wie Jacobi mit inniger Zuversicht behauptete, dass eine jede Philosophie, sei sie auch noch so scharfsinnig entworfen und so unwiderlegbar dargestellt, nothwendig falsch sein müsse, wenn sie jenem Glauben widerspreche; eben so fest, und aus gleichem Grunde, ist uns die Zuversicht, dass jener Zwiespalt ausgeglichen werden müsse, sonach auch, dass er es könne. Weiss ja doch auch Jacobi keinen andern Rath, als den, nur immer rüstig fortzuphilosophiren, offenbar nur aus der stillschweigenden Voraussetzung, dass er endlich dennoch werde ausgeglichen werden, dass er an sich also nicht unausgleichbar sei! Warum er selbst aber, so rüstig philosophirend, diese Einheit nicht erreichen konnte nach seinen einmal gefassten Vorstellungen von wissenschaftlicher Philosophie, welche er nur in der Gestalt der Demonstration, des Erweisens aus abstrakten Begriffen gekannt zu haben scheint, diess wird die fernere Entwicklung darlegen.

Jacobi's eigentliche Ansicht ist in wenigen Hauptgedanken beschlossen; denn wir bemerken sehr bald, dass hier nicht ein mannichfach verflochtenes Gedankensystem, eine umfassende, auf rein spekulativer Grundlage errichtete Wissenschaft gelehrt werde, sondern dass es eine einfache Grundanschauung sei, von welcher er ausgeht, oder auf welche er als das unbestreitbare Axiom zurückkommt, die sich indess besonders in polemischer Beziehung erst nach und nach immer klarer entwickelt hat in Jacobi's Schriften. Aber eben darum ist es nicht ganz leicht, sie in getreuem Nachbilde wiederzugeben. Denn so eigen verändert sie sich in der Darstellung des Philosophen selbst, so innig ist sie mit den polemischen Beziehungen verflochten, in denen sie sich ausgesprochen hat; ja so ist sie selbst auf eine enge, leicht verfehlbare

Mitte der Wahrheit beschränkt, dass sie oft schon unter dem Darstellen eine andere zu werden beginnt. Zudem finden sich, wie wohl nicht zu läugnen, so viele Widersprüche — freilich nur dem Worte, nicht dem Wesen nach, — in seinen Schriften; dass man auch dadurch zu einer fast authentischen Ueberlieferung seiner Lehren hingedrängt wird.

Wir legen daher seine letzte, reifste Darstellung, die Einleitung zu seinen philosophischen Schriften, (im II. Bande der sämmtlichen Werke) hier zu Grunde, daran anknüpfend und damit vergleichend die andern, meist polemischen Entwicklungen in seinen übrigen Schriften.

Zunächst hebt er an von der Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, den beiden Worten, die, vielgebraucht seit Kant in wechselnder, ja entgegengesetzter Bedeutung, eine solche philosophische Sprachverwirrung veranlassten, dass es fast hätte nöthig scheinen können, ihrer vorerst sich ganz zu enthalten. Aber auch er blieb sich nicht überall gleich in dem Gebrauche derselben. *) Sollte demnach hierüber Etwas entschieden

*) Man vergleiche seine, wie wir glauben, früheste Aeusserung über jenen Gegensatz: Briefe über Spinosa, S. 219. 220., worin, all seinen spätern Bestimmungen geradezu entgegen, die Vernunft dem schauenden Verstande als das Niedrigere untergeordnet wird; während nach seinen spätern Erklärungen eben die Vernunft, als das unmittelbar Schauende, „Vernehmende" dem naturalistischen Verstande (der Reflexion) überzuordnen ist. Und mit beiden Erklärungen stimmt wiederum nicht überein die Aeusserung an einer andern Stelle, welche auch in anderer Beziehung uns höchst merkwürdig erscheint: „Ueber eine Weissagung Lichtenbergs," in der Schrift: von den göttl. D., S. 34. Anm.: „Der Verstand, isolirt, ist materialistisch und unvernünftig; er läugnet den Geist und Gott. Die Vernunft, isolirt, ist idealistisch und unverständig; sie läugnet die Natur, und macht sich selbst zum Gott." (Diess thäte die Vernunft nach Jacobi's Sinne? Und überhaupt wel-

werden, so konnte diess nur geschehen aus dem höhern,

che oder wer thäte denn das?) — „Der ganze unzerstückte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich vernünftig und verständig; glaubet ungetheilt und mit einerlei Zuversicht — an Gott, an die Natur und an den eignen Geist." Dann fügt er noch Folgendes hinzu: „Dieser dreieinige allgemein unphilosophische (?) Glaube muss auch ein im strengsten Sinne philosophischer, in der Reflexion bestätigter Glaube werden können;" (wäre er aber dann noch Glaube; oder wie soll man sich jene Bestätigung denken?) „und ich bin kühn genug, zu sagen: dass ich weiss, er kann es werden, dass ich den Rückweg sehe, auf dem ein verirrtes Nach-Denken hier wieder ankommen, und dann erst eine wahre Philosophie, eine den ganzen Menschen erleuchtende Wissenschaft und Weisheit hervorbringen wird." Trefflich, und bedeutend in jedem Worte! Aber wenn er den „Rückweg kannte," auf dem der Geist des Menschen zu voller Harmonie mit sich selbst gelangen könne, und wenn er diesen Standpunkt als den der wahren Philosophie bezeichnete; woher doch nun die harten und allgemein verurtheilenden Ausdrücke gegen die Philosophie und Verstandeserkenntniss, woher die Behauptung von dem nothwendigen Zwiespalte zwischen philosophischem Erkennen und unmittelbarem Vernunftglauben, die den eigentlichen Inhalt seiner „Unwissenheitslehre" ausmachen? Er hätte höchstens daraus folgern können, dass alles bisherige Philosophiren sich als völlig ungenügend erweise, gegen welche Behauptung, ist sie nur mit dem rüstigen Versuche verbunden, die nachgewiesene Lücke selbst auszufüllen, die Vernunftforschung an sich Nichts einzuwenden haben wird! Dem Vorwurfe übrigens, der ihm besonders von Seiten der Schelling-schen Schule gemacht wurde, in Bestimmung jener beiden Hauptbegriffe seiner Philosophie stets geschwankt zu haben, und in Widerspruch mit sich selbt gerathen zu sein, begegnet er auf die edelste und zugleich erschöpfendste Weise, indem er (in der oben erwähnten „Einleitung in seine philosophischen Schriften" S. 5. 7. 10.) der Sache geständig ist und freimüthig erklärt, erst auf dem Wege längeren Forschens sich der vollen Klarheit darüber bemächtigt zu haben.

philosophischen Sinne der Sprache; und aus dieser sucht Jacobi wirklich zunächst in der schon angeführten „Einleitung“ die Bedeutung und das Verhältniss jener beiden Begriffe zu einander festzustellen (Bd. II. S. 8. ff.).

Warum kann es einen bloss thierischen Verstand geben, der den menschlichen zuweilen sogar zu übertreffen scheint; durchaus aber keine bloss thierische Vernunft? Eine gründliche Erörterung dieser Frage muss die Lösung des Räthsels über das Verhältniss von Verstand und Vernunft mit sich bringen.

Auch dem Thiere wohnt ein Vernehmen bei; aber es vernimmt nur Sinnliches: der mit Vernunft begabte Mensch auch Uebersinnliches, und er nennt dasjenige, womit er das Uebersinnliche vernimmt, seine Vernunft, wie er das, womit er sieht, sein Auge nennt. — Wäre nun, was wir also nennen, nur das Erzeugniss des auf Erfahrung sich stützenden Reflexionsvermögens, welches wir als den Verstand zu begreifen hätten: so wäre die Rede von übersinnlichen Dingen nur Geschwätz, die Vernunft als solche grundlos, ein dichtendes Gedicht!

Ist sie aber wahrhaft offenbarend, so wird sie ein über dem thierischen erhabener, von Gott, Freiheit und Tugend (nach spätern Aeusserungen Jacobi's, auch von Unsterblichkeit) unmittelbar wissender, ein menschlicher Verstand.

Die Vernunft also nach Jacobi's letzter Erklärung ist lediglich das „Organ“; Verstand aber schon das wirkliche Vernehmen, somit Sondern, Unterscheiden und Vergleichen des durch jenes innere Organ Gegebenen; gleichwie wir dem Auge nach der von Jacobi selbst dargebotenen Vergleichung, indem es wirklich sieht, Farben unterscheidet, einen „Verstand“ der Farben beilegen müssten. Halten wir daher gleich hier den Gegensatz zwischen beiden fest, der hiernach also bezeichnet werden kann: Die Vernunft, das Ursprüngliche, Unmittelbare ist, wie das sinnliche Auge dem Lichte, so als höheres Organ der innern unmittelbaren Erleuchtung

geöffnet, ist sonach kein Erkenntnissvermögen, das sich thätig zeigen, theoretisiren, sich selbst begründen könnte; es ist ruhendes Schauen, durch sein blosses Dasein für sich zeugend: alles Jenes ist dem Verstande (dem Reflexionsvermögen) überlassen, welcher „beweisend" einhergeht, d. h. nachweisend aus zweiter Hand durch gewisse vorausgegebene Gründe, die sich zuletzt nur auf Anschauung gründen können, auf die sinnliche oder die übersinnliche.

Dazu sind nun noch die vielen analogen Erklärungen zu vergleichen, durch welche Jacobi wiederholt darauf hinweist, und es zu einer polemischen Hauptinstanz macht, früher, in seinem Gespräche über Idealismus und Realismus, dem Beweise durch Begriffsdemonstration gegenüber, später, in den Schriften gegen Kant und Fichte, der Reflexion und Construktion entgegen, dass alles vermittelte Wissen nur aus einer ursprünglichen, unmittelbar sich als wahr erweisenden Quelle schöpfen, nicht aber umgekehrt erst diese durch sich wahrmachen, begründen könne.

Das Wahre kann nur Etwas sein, das vor und ausser dem Wissen ist, was dem Wissen und dem Vermögen des Wissens, der Vernunft, erst einen Werth giebt. Vernehmen setzt ein Vernehmbares, Vernunft (daher) das Wahre zum Voraus: sie ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. Eine das Wahre nicht *voraussetzende* Vernunft wäre ein Unding. Und wo die Weisung auf das Wahre (die „Ahnung" desselben) fehlt, da ist keine Vernunft. — Sie ist ausschliessend auf das unter den Erscheinungen Verborgene, auf ihre Bedeutung gerichtet, auf das Sein, welches wohl durchscheinen muss in den Erscheinungen, wenn diese nicht Ansich-Gespenster, Erscheinungen von Nichts sein sollen. (Bd. III. S. 22. 31. 32. u. s. w.)

Meine Ueberzeugung ist, sagt Jacobi an einer andern Stelle, in der neuen Einleitung zu seinen Briefen über die Lehre des Spinosa, die auch sonst zu dem tiefgreifendsten Polemischen gehört, was er gegen den Pantheis-

mus gesagt hat, und wo sich auch die späterhin von Andern benutzte Auskunft findet, dass der Spinosismus nicht sowohl das Dasein Gottes, als das der Welt läugne, „Akosmismus sei, — welches aber an sich nur ein Wortspiel sei, und auf dasselbe hinauslaufe (Bd. IV. Abth. I. S. XXXIV. f. XXXVIII. f. XLII.): meine Ueberzeugung ist, dass jenes unmittelbare Geistes- und Gottesbewusstsein, worauf meine Philosophie sich gründet, jeder Philosophie, die etwas mehr als blosse Natur- und Verstandeswissenschaft (Physik und Logik) sein wolle, zum Grund- und Ecksteine dienen müsse. — Dabei muss ausgegangen werden von Gefühl und Anschauung; es giebt durchaus keinen bloss spekulativen Weg zum Innewerden Gottes; (das heisst, womit alle Spekulation von je einverstanden war, und was auch in ihrem Namen gesprochen ist: das Wissen von Gott ist kein durch Demonstration erzeugtes, oder Resultat eines Schlusses, sondern ein ursprüngliches; es ist vielmehr Princip alles Schliessens; Gott ist eine schlechthin „apriorische“ Idee) — die Spekulation mag bloss hinzutreten und durch ihre eigene Beschaffenheit erhärten, dass sie an sich leer ist ohne jene Offenbarungen, die sie nur bestätigen, nicht begründen kann.

Vertilge den ursprünglichen Glauben, und alle Wissenschaft wird hohl und leer: er ist eine feste Zuversicht zu dem, was man nicht sieht. Wir sehen nie das Absolute; wir glauben es. Das Nichtabsolute, das Bedingte sehen wir, und nennen dieses Sehen ein Wissen. —

So giebt es über dem von der Vernunft erleuchteten Verstande und Willen Nichts im Menschen, auch nicht die Vernunft selber; denn sie und ihre Offenbarung ist selbst nur im Verstande möglich (Bd. II. S. 10.). Und eben in dieser vollen Totalität des Lebens und Bewusstseins wird die lebendige Seele erst zu einem vernünftigen menschlichen Wesen: erst hierdurch ist sie auch qualitativ, nicht bloss quantitativ, vom Thiere unterschieden. (Vgl. Ebendas. S. 28.)

Indem aber die Vernunft, als Organ des Uebersinnlichen, abhängig, hinweisend ist auf ein Anderes ausser sich, dessen Offenbarung nur sie sein kann: so ist Gott, der keiner Organe bedarf, in diesem Sinne Vernunft nicht zuzuschreiben. Ihm ist eigenthümlich das vollkommene Insichsein und Vonsichwissen, der reine allerhöchste Verstand, der reine allmächtige Wille.

Erst später, bezeugt er, habe sich diese Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft klar und vollständig in ihm ausgebildet. In früheren Schriften (in den Briefen über Spinosa, in den Gesprächen über Idealismus und Realismus u. s. w.) habe er jenes Organ des Uebersinnlichen im Menschen Glauben, Glaubenskraft genannt, auch Sinn, welche er nun ganz konsequent über die Vernunft setzen musste, was ihm damals Missverstand und Misskennung zugezogen habe. *)

Aber die sich entwickelnde wissenschaftliche Bildung brachte die Ansicht in Umlauf, dass allgemein nur gelten könne, was bewiesen, begründet worden sei. Offenbar kann aber überhaupt nur in der Sphäre der sinnlichen Dinge und des Einzelnen von Beweisen die Rede sein, indem zwischen dieser und jener Erscheinung, diesen und jenen Begebenheiten ein nothwendiger Zusammenhang nachgewiesen wird. So wurde das ursprüngliche Verhältniss zwischen Verstand und Vernunft völlig umgekehrt, indem nun, was der Verstand aus Vernunft hatte und genoss, dennoch erst wiederum durch ihn bewiesen werden sollte; und es entstand theoretische Philosophie, die aus Missverstand des wahren Verhältnisses dem unmittelbar Erkannten nun noch das Gepräge überflüssiger Beweise aufdrücken wollte (Bd. II. S. 11. 14.). Diess theoretische Verfahren seit Aristoteles (welche historische

*) Man vergleiche besonders die neue Anmerkung zu seinem Gespräche über Idealismus und Realismus Bd. II. S. 221.; und zu dem Aufsatze: über Lichtenbergs Weissagung der ebenso neue Zusatz: Bd. III. S. 236—39.

Anführung zu behaupten scheint, dass bei Platon und den frühern griechischen Schulen die Vernunft in Jacobischem Sinne dem Verstande, dem dialektischen Denken, übergeordnet worden sei; eine Ansicht, die sich sogar bei dem Erstgenannten schwerlich durchführen lassen möchte:) — wurde erst seit Kant vollständig einer Prüfung unterworfen, und die Täuschung desselben aufgedeckt. Kant zeigte, dass dasjenige, was man für eine auf theoretischem Wege erreichte Erkenntniss des Uebersinnlichen halte, nur apriorische, alle Erfahrung negirende Ideen, keinesweges aber Erkenntnissobjekte seien; wiewohl die Illusion des Verstandes, jene dennoch dafür zu halten, in der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens so nothwendig begründet sei, dass auch die schärfste Kritik sie nicht vertilgen, sondern nur verhindern könne, dass sie nicht betrüge (Kants Kr. d. r. V. S. 676).

Aber diesen Selbstbetrug von Grund aus enthüllen, war dasselbe, als ihn für immer zu zerstören. So wurde für den ächten Rationalismus vorerst ein leerer Platz gewonnen. Diess, sagt Jacobi, ist Kants grosse That, sein unsterbliches Verdienst. Aber sein „gesunder Sinn" liess ihn zugleich auch entdecken: dass dieser leere Platz sich sogleich in einen alle Erkenntniss des Wahren in sich verschlingenden Abgrund verwandeln müsse, — „wenn nicht ein Gott in's Mittel träte, es zu verhindern" (Ebendas. S. 31—34).

Diess sei nun ein Berührungspunkt der Kantischen Lehre und der seinigen; und es scheint, als müssten sie, da sie von hier aus nach Vorwärts ähnliche Resultate gewinnen, auch nach Rückwärts sich ausgleichen können. Diess hindere aber die Unversöhnlichkeit der ersten Voraussetzungen, und der verschiedene Begriff, den jede dieser beiden Philosophieen von der sinnlichen Anschauung hat.

Die Kantische Philosophie nämlich, während sie darthut, dass der Verstand auf jede übersinnliche Erkenntniss verzichten müsse, verliert auch nach Unten alle Realität,

indem sie das Wesen der Wahrnehmung, der sinnlichen Erkenntniss, aufhebt. Diese ist nach Kant nur die subjektive Anschauung des erscheinenden, an sich selbst aber unerkennbaren Dinges. Indem nun der Verstand allein auf die Sinnlichkeit, als auf die einzige Quelle des Gegebenen, sich beziehen kann, diese aber an sich keine Realität enthält, so schwindet nach Oben, wie nach Unten, alle objektive Gewissheit; der Geist, mit sich selbst völlig allein, erscheint nur als ein leeres Sich-in-sich-selbst-abspiegeln, ein Reich wunderbarer intellektueller Träume.

So führt der Weg der Kantischen Lehre nothwendig zu einem Systeme durchgängiger Subjektivität, gefällt aber desswegen dem erklärenden (philosophisch sein wollenden) Verstande, der jedoch zuletzt nicht erklärt, sondern vertilgt, und hat wider sich nur die nicht erklärende, sondern positiv offenbarende, unbedingt entscheidende Vernunft, oder den „natürlichen Vernunftglauben." — Und diess, fügt er an anderer Stelle hinzu, ist das Schicksal aller Philosophie, die nicht ein ursprünglich höheres Wahrnehmungsvermögen annimmt; — so auch namentlich der Philosophie des unsterblichen Leibnitz! —

Der Weg der Jacobischen Lehre, indem er zu einem System absoluter Objektivität (nach Oben, wie nach Unten) führt, missfällt eben darum dem am Begreiflichen sich haltenden Verstande, und hat für sich nur die nicht erklärende, unmittelbar offenbarende Vernunft, den natürlichen Vernunftglauben (Bd. II. S. 36. Vgl. von den göttl. Dingen; Bd. III. S. 372.).

Hier gilt es daher wieder, wie es uns bei Jacobi gleich Anfangs entgegentrat, eine schneidende Alternative: entweder die Philosophie, und besonders die Kantische, hat den „Nihilismus" als ihre höchste Konsequenz, als ihr wahrhaft letztes Resultat anzuerkennen, oder sie muss zur Annahme einer unmittelbar wahrmachenden Vernunft zurückkehren. Kein Drittes ist möglich!

Und wie nun nach Oben die Vernunft das Uebersinn-

liche verkündet, so ist auch nach Unten die Wahrnehmung wahre, adäquate Auffassung des Sinnlichen, „Wahr-Nehmen im eigentlichen Sinne, im strengsten Wortverstande, wiewohl als unbegreifliches Wunder.“ Also nicht einmal hier vermag der Verstand, die Reflexion, erweisend, bewährend, sondern nur zweifelhaft machend, vernichtend einzutreten *). — Und so ist denn von beiden Seiten Jacobi's Ansicht umschrieben und befestigt: das menschliche Bewusstsein ist ursprünglich nur Organ, Sinn, absolute Receptivität; nach Unten der Aussenwelt, nach Oben des Uebersinnlichen (S. 59). Zwischen beiden steht das sich entwickelnde Vermögen der Reflexion, als verbindendes und beziehendes, in der Mitte; beide werden durch ihn gegen einander abgewogen, unterschieden, verständigt, und erzeugen so die Erkenntniss, welche die wahrhafte (Jacobische) Philosophie ist: denn so wie die sinnliche Wahrnehmung von der Vernehmung des Uebersinnlichen mit Klarheit sich unterscheidet, beginnt Philosophie (S. 56.), Philosophie in Platonischem Sinne.

Und so schafft an sich die Vernunft keine Begriffe, erbaut keine Systeme, urtheilet auch nicht, sondern ist, dem äussern Sinne gleich, bloss offenbarend, ihren Inhalt als den an sich gewissen verkündend: der vermittelnden Verstandesreflexion gegenüber ist ihr Wissen unmittelbare Vernunftanschauung zu nennen, — dem Verstande das den Sinnen Unerreichbare in überschwänglichen Gefühlen allein, und doch als ein wahrhaft Objektives zu erkennen gebend (S. 59. 60.).

Was aber ist der Inhalt jener Vernunftanschauung, wenn sie entwickelt, d. h. zu Verstande gebracht wird im Menschen? — Auf Gott schauend schafft der Mensch in sich ein reines Herz und einen gewissen Geist;

*) Damit sind auch die früheren Erklärungen zu vergleichen, in dem Briefe an Fichte, S. 38., und bereits im Idealismus und Realismus, Bd. II. S. 166. 67.

ausser sich Gutes und Schönes. Und so ist es die Selbstanschauung der Freiheit, welche die Wurzel des Menschen ausmacht: in dieser innersten Ueberzeugung von seiner Freiheit, der Erhabenheit über die Natur, ihre Einflüsse und mechanischen Ursachen, ist der Adel und die Herrlichkeit des Menschen, das Ebenbild Gottes an ihm erschienen. Denn wie der Mensch der eigenen Freiheit in sich gewiss wird, erhebt sich auch in ihm der Glaube an eine höchste Persönlichkeit und Vorsehung, in der jener Begriff in überschwänglichem Maasse vorhanden sein muss (S. 45.). Das Höchste im Menschen deutet auf ein Allerhöchstes hin; und beide Ueberzeugungen, geschöpft nicht aus dem reflektirenden Verstande, sondern aus der Tiefe der Vernunft, stützen und verklären einander; das innerste Gefühl seiner Freiheit deutet dem Menschen auf eine höchste Freiheit und Vorsehung hin; und an diese glaubend, wird er wiederum der eigenen Freiheit nur gewisser. *)

Denn auch hier, wie oben, hat die Vernunft einen argen Feind zu bekämpfen, den Verstand, der, sich über sie erhebend, ihre Gaben und Anschauungen zu Lüge und Täuschung herabzusetzen sucht. Reflektirend verknüpft er überall Begebenheit und That nach Ursache und Wirkung, und weist so ein jedes Einzelne derselben als Verursachtes auf. Alles ist ihm daher verkettet nach ewiger Vorherbestimmung; und nähme man, beweiset er, Freiheit an, selbstständiges Eingreifen aus eigener Macht in den Lauf der Begebenheiten, wodurch sie so oder anders gelenkt würden; — das ganze Gebäude der Welt müsste ohne Haltung zusammenstürzen. Aber wie vor dem Verstande die Freiheit verschwindet, eben so schwindet ihm dann auch die Vorsehung dahin. Was man so nennt, sagt er, ist die ewige Nothwendigkeit jener Causalverkettung, in der Alles beschlossen liegt. Jedes wird und ist, weil es

*) Dazu besonders die umfassende Erklärung über den Begriff der Freiheit in der zweiten Beilage des Schreibens an Fichte, S. 67 ff. (erste Ausg.).

also werden und sein muss, weil in dieser unendlichen Verknüpfung aller Dinge nach Ursache und Wirkung Jedes die mechanisch wirkende Ursache des Folgenden wird; und so läuft, ohne Unterbrechung durch freie Causalität, die Maschine der Welt dahin.

Bemerkenswerth ist dabei, dass Jacobi diese abstrakte, höchst lückenhafte und unzureichende Weltansicht zugleich für durchaus unwiderlegbar hält aus Verstandesgründen, ja für das einzig spekulative Resultat konsequenter Forschungen über Freiheit und Vorsehung: nur der Inkonsequenz oder dem Mangel an Gründlichkeit könne sich diess verbergen. Und so wie er oben den Nihilismus für das letzte Ergebniss der Philosophie von der idealistischen Seite her erklärte, so ist es hier der Fatalismus von der naturalistischen. Wir erinnern dabei an die bekannten Sätze, in denen er früher (Briefe über Spinosa, S. 223. Werke Bd. IV. S. 116 ff.) den Inbegriff seiner damaligen Ueberzeugungen aussprach, welche sich, nach seinem eigenen Zeugniss, über diese Punkte seiner Ansicht niemals geändert haben. — „Spinosismus ist Atheismus": (wozu die merkwürdige Anmerkung; Werke IV. 217—20.) — „Die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie ist nicht minder fatalistisch, als die Spinosische, und führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück": und endlich der Hauptsatz: „Jeder Weg der Demonstration geht in Fatalismus aus." — Da nun das fatalistische Princip eben auf die Läugnung menschlicher Freiheit, einer Vorsehung, eines persönlichen Gottes hinausläuft; so schliesst Fatalismus nothwendig Atheismus in sich. Verstandesphilosophie also, so wie sie im Reflektiren auf die Realität der Sinnenwelt nothwendig zuletzt auf Nihilismus kommen muss, geräth, ihre Forschungen über das Weltganze, das Unbedingte, und die eigene Freiheit unablässig verfolgend, eben so unvermeidlich in den Abgrund des Atheismus: und wie schon vorher behauptet wurde, dass die Leibnitzische

Philosophie z. B. nicht weniger nihilistisch sei, als die Kantische, so wird hier überdiess noch hinzugefügt, dass sie ebenso fatalistisch werde in ihrer höchsten Konsequenz, wie die des Spinosa.

Aber hier nicht die Gründe, sondern bloss den Inhalt jenes Ausspruches erwogen, scheint in ihm ein schwer auszugleichender Widerstreit sich hervorzuthun. Ist das letzte Resultat des Philosophirens Idealismus, den Jacobi nun zugleich Nihilismus schilt; so ist darin nicht nur der strengste, unversöhnbarste Gegensatz, sondern sogar die direkte Widerlegung aller fatalistischen Ansichten ausgesprochen: diese gründen sich sämmtlich auf das als objektiv angenommene Princip der Causalität; aber eben diess leugnet der Idealismus ganz und bis auf die Wurzel. Der Fatalist fasst die Dinge in ihrer unmittelbaren, sinnlichen Vereinzelung als Realitäten; so kann er ihren Zusammenhang nur durch mechanische Begründung erklären. Eines setzt mit absoluter Nothwendigkeit das Andere; und auch, was als freie That erscheint, ist diess nur durch Verborgenbleiben der wirkenden Ursache. Aber eben dieser ganze Standpunkt wird durch den Idealismus aufgehoben, dem jene „Dinge" und das an ihnen sich objektivirende Princip der Causalität nur subjektive Bedeutung haben kann, und dem als einzige Realität die Selbstanschauung des unendlich bildenden, und darin sich begränzenden, zu bestimmten Bildern sich fixirenden Bewusstseins, der unendlichen Selbstthätigkeit des Ich, übrig bleibt. Beide können also eben so wenig als die letzten Konsequenzen der Verstandesphilosophie neben einander bestehen, oder überhaupt nur mit einander gültig sein, als überhaupt der unablässige Forscher in Leibnitzens Philosophie jenen nihilistischen Idealismus, und zugleich den Fatalismus Spinosa's finden wird. Schon nach demjenigen, was wir oben über das eigentliche Princip der Leibnitzischen Philosophie bemerkten, müssen wir vielmehr beide Behauptungen für durchaus unbegründet erklären, welche dennoch nicht wenig dazu beigetragen haben, jene Philosophie und

die Spekulation überhaupt unter uns in übeln Ruf zu bringen. Die psychologische Erklärung von dieser Ansicht Jacobi's, — denn nur eine solche bleibt in diesem Falle übrig, — wird sich übrigens im weiteren Verlaufe ergeben.

Dieser durch ihre Konsequenzen zerstörenden Verstandesphilosophie tritt jedoch auch hier wiederum die unmittelbare Vernunftanschauung, dem ursprünglichen Gefühle und seinen Aussagen vertrauend, gegenüber. Unmittelbar schon ist in sich der Mensch seiner Freiheit sich bewusst, der absoluten Unabhängigkeit von allem Naturmechanismus, und über sich glaubt er eine höchste Freiheit und Vorsehung. Aber jene unmittelbare Ueberzeugung, wie dieser Glaube, kann durchaus nicht begreiflich gemacht werden, indem ihr Begreifenwollen vielmehr beide vernichten würde. Begreiflich ist ihm im Menschen nur eine Freiheit, welche das Weltgesetz der Causalverknüpfung über sich hat, die daher in Wahrheit nicht ist eine ursprüngliche, aus sich selbst sich entscheidende; wodurch also auch der wahre Charakter der Freiheit aufgehoben werden würde. Begreiflich ferner ist ihm nur eine allumfassende, unwandelbare Nothwendigkeit, oder von der andern Seite ein Vorhersehen aus Erfahrung; beides den Gedanken einer göttlichen Vorsehung gleichmässig aufhebend.

So kann an Gott und eigene Freiheit *nur* geglaubt werden, weil ein tieferes Erwägen ihres Begriffes einen innern Widerspruch in ihnen aufdeckt, der ihn vielmehr zerstört, statt ihn zu befestigen. Es ist beides ein Ur- und Grundwunder dem Erkennen, das es nur auffassen kann, wie es sich ihm darbietet durch unmittelbare Vernunft, ohne es je selbst erweisen, begründen, überhaupt erörtern zu dürfen. — Und so ist auch hier das höchste Resultat ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Verstand und Gemüth, was nichts anders, denn ein beständiges Schwan-

ken zwischen Theorie und unmittelbarem Gefühle erzeugen kann. Dennoch fügt Jacobi hinzu, dass eben diese Annahme einer wahrhaften Vorsehung und Freiheit nicht bloss im höchsten Wesen, sondern überhaupt in jedem vernünftigen, und die Behauptung, dass jene zwei Begriffe sich gegenseitig voraussetzen, seine eigene „Philosophie“ von allen andern, seit Aristoteles bis auf den heutigen Tag entstandenen unterscheide: wodurch er wiederum auf seine Einigkeit mit Platon hindeuten zu wollen scheint.

Hieran knüpft sich in der angeführten Darstellung (Bd. II. S. 49. ff.) noch eine scharfe, und, wie uns dünkt, übrigens treffende Polemik gegen diejenigen Philosophen, welche, um jener Alternative von fatalistischer Lehre oder von reinem Vernunftglauben an einen persönlichen Gott zu entgehen, zum Begriffe einer bewusstlosen Vernunft als der „absoluten“, ihre Zuflucht nehmen, die da, wie die Natur in ihrer Entwicklung blinde, unwillkürliche Weisheit an den Tag legt, auch an sich vernünftig sei, ohne von sich zu wissen oder vorzusehen; um durch solche Annahme dem Gedanken einer vernunftlosen Nothwendigkeit zu entgehen. Hier zeigt er nun unseres Erachtens vollkommen genügend, wie, diess Princip zum Uranfänglichen, Absoluten gemacht, es Nichts helfen könne, dasselbe etwa als Vernunft und vernünftig zu benennen, indem es dennoch nur Macht, Schicksal bleibe, Vernunft und Vorsehung dann aber in Wahrheit überall nicht Statt finde; — wie also jene Ansicht von der des Fatalismus innerlich nicht verschieden sei. Es ergiebt sich daher, dass der Begriff einer bewusstlos-vernünftigen, blinden Vernunft nur einer von den vielen unreifen und unentwickelten Denkversuchen sei, die vor der Klarheit reiferer Spekulation längst hätten verschwinden sollen. Auch der strengste Fatalist kann nicht läugnen, dass seine Nothwendigkeit absolute Ordnung, innerliche Vorbestimmung enthalte, dass sie also, sei es auch blind, doch vernunftgemäss, alle Dinge unendlich zur Einheit leite. Aber eben diese

blinde Vernunft im Absoluten, dieser eingepflanzte Instinkt des Vernünftigen im uranfänglichen Wesen, ist das tief und absolut Vernunftlose, ja Ungereimte, gerade für den Verstand; und von hieraus hätte Jacobi allerdings den Hebel einer wissenschaftlichen Widerlegung einsetzen sollen. — Von Wannen denn überhaupt jener eingepflanzte Instinkt, jenes blinde, doch vernünftige Thun, wenn nirgends sehende Vernunft, absolut Wissendes und Ordnendes ist? Wie kann ferner das Blindwirkende, aber Vernünftige, überhaupt nur in irgend einem Sinne für das Uranfängliche oder Absolute gehalten werden, da in jener Art des Wirkens, wie sie in der Natur gegeben ist, an sich selbst schon das Bedingt- und Vermitteltsein, das Geleitetwerden, also die Nichtabsolutheit, sich verräth? Die Widerlegung wäre aus reinen Verstandesgründen möglich gewesen; ganz ebenso, wie er den später aufgekommenen Begriff Gottes, als des absoluten Geistes, der jedoch erst im Menschen zu wirklichem Bewusstsein und Persönlichkeit gelangt, aus demselben Principe durch die blosse Konsequenz des Denkens hätte widerlegen können. — Und so stimmen wir zwar mit Jacobi überein, wenn er behauptet, was Gott zu einem wahren Gotte mache (zum Absoluten, zur ewigen Einheit aller Dinge), sei Vorsehung (absolutes Bewusstsein) zu nennen (Bd. II. S. 51.). Aber aus gleichem Grunde scheint uns auch hier die Alternative unzureichend, die er zum Schlusse aufstellt: dass der Geist, wenn er über den Dingen sinnend verweile, entweder zuletzt nur auf ein ἓν καὶ πᾶν, ein unendliches Setzen und Aufheben und absolute Veränderungskraft kommen könne, keineswegs auf Schöpfung und einen Schöpfergott; oder dass diese Erkenntniss nur das Erzeugniss und Eigenthum eines Vernunftglaubens bleiben müsse, welcher nie zu Verstande gebracht werden könne. Auf die Frage nämlich, ob nun umgekehrt durch die Annahme eines persönlichen Gottes, einer höchsten Intelligenz und Freiheit am Anfange, das All besser zu begreifen sei, als wenn man es sich denke, wie ein

ewig in sich selbst kreisendes Wesen, das (als *natura naturans*) ohne Selbstbewusstsein, ohne Verstand und Wille ist; als *natura naturata* aber voll selbstbewusster, verständiger, nach Begriffen sich bestimmender Wesen, deren keines jedoch ein absoluter Geist sein, noch je werden kann; — so antwortet er ein entschiedenes Nein (Bd. II. S. 121. 22.): — während doch von Platon bis auf Leibnitz vielmehr alle gründliche Spekulation übereinstimmend anerkannte, dass in jenem Begriffe erst die eigentliche Lösung des Welträthsels zu finden sei, und dass ohne denselben eigentlich Nichts verständlich gemacht werden könne. — Wohl aber das begreife er vollkommen, setzt er hinzu, dass Vorsehung und Freiheit, wenn nicht am Anfange, dann überhaupt nicht seien; der Mensch mithin von seinem Geiste, Herzen und Gewissen, diesen unmittelbarsten Ansprüchen seiner Vernunft, dann nur getäuscht werde: „ein Mährchen, eine Lüge wäre dann der Mensch, eine Lüge des Menschen Gott — der Gott des Sokrates und Platon, der Gott der Christen.“ — „So lautete meine früheste Rede: ich ende, wie ich begann“ (S. 123.).

Wenige Züge vollenden noch das Bild seiner ganzen Denkart: Wenn Jemand spricht, er wisse, so fragen wir mit Recht: Woher? Sein Wissen beweisend, muss er zuletzt auf Eines von Beiden sich berufen, auf Sinnesempfindung oder Geistesgefühl. Von dem Inhalte des letztern sagen wir, dass er geglaubt werde, und somit kann Gott, Geist, Freiheit nur Gegenstand eines Glaubens bleiben. — So gesteht er denn (S. 50.) „ohne Scheu,“ dass seine Philosophie von dem Gefühle, dem objektiven und reinen, ausgehe, dass sie seine Autorität für die höchste anerkenne und in der Lehre vom Uebersinnlichen sich auf diese allein gründe. Wissen aber, d. h. Gewissheit aus zweiter Hand durch Reflexion und Beweis, sei bei diesen Gegenständen unmöglich. Daher denn auch der Satz: dass ein Gott, der gewusst werden könne, kein Gott sei, in diesem Sinne ganz konsequent erscheint: es hiesse, Gott zu einem beweis-

baren, endlichen Wesen machen, wenn man ihn in der Form des Wissens besitzen wollte.

Hiermit wäre Jacobi's Theorie, nach ihrem allgemeinsten Umfange und in dem Kerne seiner Denkart, abgeschlossen. Wir haben ihn selber bei den wichtigsten Stellen in wörtlichen Anführungen reden lassen, weil wir bei mehrmaligen Versuchen selbstständiger Darstellung fanden, was hier allerdings als charakteristisch erscheint, dass jene Theorie, entkleidet von den ursprünglichen Wendungen und Ausdrücken, unter unsern Händen eine andere zu werden drohte: und so konnte die treueste Darstellung hier fast nur eine wörtliche sein.

Aber auch bei Jacobi selbst ist sie nur dargestellt, nicht eigentlich erwiesen. Die Beweise sind lediglich negativer, polemischer Art, um die Nichtigkeit der Reflexion und der Verstandeserkenntniss darzuthun. Die Theorie selbst beruht dagegen nur auf dem Glauben an die unmittelbare Aussage des Bewusstseins (der Vernunft): ihr positiver Beweis ist daher nur die Berufung auf die Stärke jenes Zeugnisses, etwas Unmittelbares und allgemein Menschliches. — Diess Verhältniss müssen wir jedoch als ein nothwendiges anerkennen. Glaube kann nämlich überall nur negativ bewiesen, d. h. die gegen ihn gerichteten Gründe und Beweise widerlegt werden; und so ist die Polemik eine nothwendige Gegenseite Jacobischer Philosophie, an welcher sie selbst sich sogar entwickelt und gekräftigt hat, und wenn es gälte, ihn nach einem der gebräuchlichen Sektennamen zu bezeichnen, so müsste man ihn zu den Skeptikern zählen, insofern er die Gültigkeit aller spekulativen Verstandeserkenntniss entschieden läugnet.

Seine positive Lehre ist dagegen in einer einzigen Grundanschauung abgeschlossen, deren Eigenthümliches in wenigen Worten bezeichnet ist. Das Bewusstsein als solches ist Vernehmen, Abspiegeln eines Andern ausser

sich, einer wahrhaften Realität; und nur dadurch wird es selbst ein Reales, also Bewusst-Sein, während es, als nur sich selbst in sich abspiegelnd gedacht — und diess hielt er für die Meinung, wenigstens für die letzte Konsequenz Kant's und der Wissenschaftslehre, — eben Vernehmen, Abspiegeln des Nichts, alle Realität nur lügend, der grösste aller Widersprüche wäre. — Bewusstsein also ist diess nur dadurch, dass es Organ, Vernehmung ist des absolut Realen, dessen Existenz ihm daher schlechthin vorauszusetzen ist. Ist es aber in seiner Wurzel vernehmend, positiv offenbarend; so können seine unmittelbaren Aussprüche nicht täuschen, vielmehr liegt in ihnen das Kriterium aller Wahrheit, die absolute Entscheidung in letzter Instanz; und es käme nur darauf an, sie rein abzuhören und richtig zu würdigen. Was da täuschen und Irrthum erzeugen könnte, wäre nur das Bewusstsein aus zweiter Hand, die Reflexion, die willkührlich abstrahirend, das innerlich Verbundene trennt, die Fülle jenes Inhalts entleert und so seine innere Gewissheit entkräftet.

Aber indem wir mit voller Ueberzeugung dieser Ansicht beitreten wollen, drängen sich uns andere, eigentlich spekulative Fragen entgegen, die wir, bloss auf jene unmittelbaren Aussprüche der Vernunft hörend, nicht zu lösen vermögen, ja die sogar aus ihr selbst sich entwickeln. Und diess ist der Grund, wodurch die Theorie Jacobi's von ihrem eigenen Standpunkte und dessen Prämissen aus unaufhaltsam in einen umfassenderen Kreis der Betrachtung hinausgetrieben zu werden scheint.

Das Bewusstsein, ursprünglich Vernehmen des absoluten Seins, der ursprünglichen Realität, wenn es, diesen Gedanken festhaltend, sich in demselben vertieft, muss jenes als das Ewige, Wandellose, nicht entstanden, nicht vergänglich, als Sein aus und durch sich erkennen. Schon der einfache Begriff des Wirklichen überhaupt lässt den Gedanken eines Entstehens und Vergehens desselben nicht mehr zu: das wahrhaft Wirkliche ist, eben als sol-

ches, nur als ewig zu denken. Der wahre Inhalt jener Vernunftanschauung ist daher in seiner Ursprünglichkeit, nicht sowohl die Idee eines (persönlichen) Gottes, einer Weisheit und Vorsehung, wie Jacobi freigebig genug in ihren Aussprüchen hat lesen wollen, als die Idee eines schlechthin Unbedingten, überhaupt eines uranfänglichen, ewigen Seins, welches nur als der Grund seiner selbst, und, nach der andern Bestimmung, als der alles Seins begriffen werden kann. Dieser wahrhaft und allein unmittelbare Ausspruch der Vernunft, welchen Jacobi gewiss nicht in Abrede zu stellen geneigt ist, hebt dennoch, in seiner vollen Konsequenz festgehalten, die ganze Glaubenstheorie desselben auf, und zwingt ihn, sich auf eigentlich spekulative Fragen einzulassen. — Ist das Sein schlechthin, das Ewige, Göttliche, alles Sein, wie doch zugestanden werden muss, wenn auch nur mit dem Inhalte jener Vernunftanschauung Ernst gemacht werden soll, — wie vermag dann eine Welt des Endlichen, des Entstehenden und Vergehenden, zu existiren, die umgekehrt nichts Ewiges in ihrem Umkreise erscheinen lässt? Diesem Gegensatze, ja Widerspruche vermag sich jene Vernunftanschauung um so weniger zu entziehen, je fester und ihrer selbst gewisser sie in sich geworden ist: dadurch geräth jedoch ihr vorher ruhender parteiloser Zustand in die Spannung jenes Zweifels und Widerstreits, und die Spekulation wird aus diesem Kampfe erzeugt, an deren erster unvermeidlichster Quelle wir stehen; und hätte es Jacobi gelingen können, sie völlig und bis auf die Erinnerung auszurotten, sie hätte sich hier wieder neu erzeugen müssen. Denn es ist keineswegs eine müssige Schulphilosophie oder die Vermessenheit eines eiteln und verhärteten Verstandes, wie Jacobi diess darzustellen liebt, sondern das tiefste Bedürfniss des ganzen Menschen, welches zu solchen Fragen treibt; und die Religion wäre nicht, es würde kein Bedürfniss derselben gefunden, wenn jenes Bewusstsein des Widerspruches nicht wenigstens verborgener Weise im Abgrunde des Geistes schlum-

merle. Es ist nicht bloss der allgemeinste Ausdruck für die Hauptaufgabe der Spekulation, sondern das Räthsel, welches theoretisch wie praktisch aus allem Dasein sich hervordrängt: wie überhaupt zu existiren vermöge, was vielmehr nicht sein sollte, das Vergängliche, Nichtige, Unvollkommne, und was zugleich damit gesetzt ist, die Sünde und der Wahn? Woher überhaupt jener Streit der Erscheinung mit der innersten Wahrheit und Evidenz des „Vernunftglaubens", der ja auch für Jacobi der höchste Maassstab aller Erkenntniss und Gewissheit ist?

Diese Frage umgeht Jacobi durch die ungenügende, gleichsam nur historische Auskunft, dass der menschliche Geist Vernehmen, Receptivität sei, nach „Unten" für die Sinnenwelt, also im eigentlichsten Sinne wahr-nehmend dieselbe; (wahrnehmend also dasjenige, wovon höchst zweifelhaft, ob überhaupt ein Wahres in ihm enthalten!) — nach „Oben" für das Uebersinnliche, einen Gott mit persönlicher Freiheit und Vorsehung; (— was heisst, oder erklärt hier jenes „Oben" und „Unten"? —) wiewohl übrigens beide Verkündigungen des Bewusstseins ein unbegreifliches Wunder bleiben sollen, jeder Erklärung und Entwicklung durch Verstandeserkenntniss widerstrebend.

Und durch diesen wahrhaft antiplatonischen Glauben an das μὴ ὄν der Sinnenwelt, durch einen Dualismus, der jeder näheren Erörterung ausdrücklich ausweicht, durch die ungenügende Auskunft, er sei ein Ur- und Grundwunder, meinte er jede spekulative Philosophie zu übertreffen, ja frömmer und heiliger zu sein, als jene, — die nothwendig atheistische? — Vielmehr müssen wir behaupten, dass, wenn er wahrhaft durchdrungen gewesen wäre von der Evidenz jenes Vernunftglaubens, von der unvertilgbaren Gewissheit des Ewigen, wie z. B. Spinosa, der mit dieser Wurzel des Spekulativen auch die der Religion gerettet hat, er jenen Zwiespalt nimmer so ruhig hätte dahingestellt sein lassen können; — er hätte in der Art, wie Spinosa und das Identitätssystem in seinen verschiedenen Gestalten ihn mehr vertilgt,

als ausgleicht, ein theoretisch vielleicht ungenügendes, in keiner Art jedoch irreligiöses oder atheistisches Beginnen erblicken können. Am allerwenigsten endlich hätte er, in der That erfüllt und getragen von dem lebendigen Vernunftglauben, dem verdüsternden Wahne sich hingeben können, dass jedes Begreifenwollen der Sinnenwelt nur zu fatalistischen Lehren führen könne, oder dass man „eine Intelligenz am Anfange“, einen „schöpferischen Gott voraussetzend“, das Dasein des Weltalls schlechterdings nicht besser zu begreifen vermöge, als wenn man diess Weltall, nicht als „W e r k“, sondern als ein e w i g e s, ohne Anfang und Ende in sich selbst kreisendes „Wesen“ betrachte (II. S. 122. Vgl. III. S. 403.). So ohnmächtig also wäre der Begriff, dass er nicht vermöchte, bloss aus sich selbst jenes hohle Gespenst eines Aberglaubens an die selbstgemachten Abstraktionen zu stürzen? Man erkennt schon hier den unfruchtbaren Zwiespalt dieses ganzen Philosophirens: dem Gotte des Glaubens zu dienen, zeigt es den besten Willen; aber dem Götzen jener Verstandesbegriffe kann es doch nicht absagen, welche ihm die „Natur“ als ein blindverzehrendes Ungeheuer, als unentfliehbare Schicksalsverkettung vorspiegeln; zu einer lebendigen Erfahrungserkenntniss derselben, die ihm den immanenten, allgegenwärtigen Zweck in ihr, das Geschaffensein durch den Geist, mit sinnlicher Unwiderstehlichkeit vor Augen rücken müsste, will seine Bildung sich auch nicht herablassen; und so schwebt er unsicher, und, trotz seinen Versicherungen, doch ohne die S t ä r k e irgend eines Glaubens, von entgegengesetzten Mächten angezogen, zwischen ihnen hin und her.

Anders und gründlicher darin schon die einfache christliche Zuversicht: kann sie den Ursprung des Ungöttlichen, der Sünde und des Todes, auch nicht erklären; so haftet sie doch nicht zweifelnd und grüblerisch an ihnen, um sich die eigne Zuversicht stets dadurch verkümmern zu lassen: sie g e l t e n ihr nur als dasjenige, an denen Gott seinen Willen offenbart, an deren U e b e r w i n d u n g im

Menschen und in der Welt er seine Macht verherrlicht, d.h. als das an sich Nichtige. Und so ist auch jenem Glauben Gott der einzige Wahrhaftseiende, und was am Menschen und in der Natur ist, die Offenbarung desselben. Die Natur offenbart Gott, nach christlichem Geiste, nach seiner Macht, in seinen ewigen Gesetzen; allerdings ist sie auch ihm unverbrüchliche Nothwendigkeit, aber mit dem Gepräge göttlicher Weisheit, als das Werk seiner Zwecke: nicht aber verbirgt sie Gott, wie Jacobi will *), nicht aber leitet ihre Nothwendigkeit, die

*) V. d. göttlichen Dingen S. 189. III. S. 425. „Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbart, ausschliessend mit gleicher Nothwendigkeit Beides: Vorsehung und Ungefähr. — Willenlos wirket sie und rathschlaget nicht, weder mit dem Guten, noch mit dem Schönen, auch schaffet sie nicht, sondern verwandelt absichtlos und bewusstlos aus ihrem finstern Abgrunde ewig nur sich selbst" u. s. w. — Was Göthe von diesem Ausspruch und der ganzen damit zusammenhangenden Denkweise über die Natur urtheilt, ist bekannt (Werke. l. H. Bd. XLV. S. 293. vgl. Bd. L. S. 253); und als gelegentliche Notiz mag hinzugesetzt werden, dass auch Göthe's Gedicht (Bd. II, S. 202. 3.) sich auf Jacobi bezieht und das Werk, woraus jene Stelle genommen ist, im Auge hat. — Aber auch gegen Fr. Schlegel u. A. bedurfte Jacobi der Apologie dieser Worte (vgl. Vorrede zum III. Bde. S. IX—XI.), welche indess über den wahren, im Texte nachgewiesenen Grund seiner Behauptung keinen Zweifel lässt: er kennt und versteht unter der „Natur" nur ihren abstrakten oder formellen Begriff, die Nothwendigkeit eines (leeren) unendlichen Sichverwandelns ohne Anfang und Ende, ohne dabei von ihrem vernunftvollen, Zweckerfüllten Inhalte die geringste Notiz zu nehmen. Diess entleerte Abstraktum verdient dann allerdings alle die schlimmen Prädikate, welche sein gerechter Hass gegen dasselbe ihm eingiebt; aber ist diess die wirkliche, lebendige Natur? Dass diese jedoch „nicht schaffend", sondern willen- und bewusstlos „wirkend", dennoch nur Absichtvolles und Vernunftgemässes hervorbringt in ihrem ewigen „Aussichselbstsichverwandeln": das macht

ununterbrochene Kette von Ursachen ohne Anfang und Ende, unvermeidlich auf ein blindes „Schicksal.“ Forsche auch nur mit dem Verstande, könnte das Christenthum sagen, in dem Einzelnen der Dinge, in dem Gesetze der Gestirne, wie im Organismus der Pflanze, und überall wirst Du weisheitsvolle Nothwendigkeit, vorsorgende Ordnung gewahr werden! — Der kräftige Glaube an einen lebendigen Gott, fern davon, den Verstand zu schmähen,

sie eben für das gründliche Denken zu einem Nicht-Letzten oder Absoluten, sondern zum „Werke“ eines „uranfänglichen“, seinen Zweck in ihr vollziehenden „Gottes, einer „Weltursache“, nicht eines „Weltgrundes“, worin Jacobi den Gegensatz von Theismus und Naturalismus fixiren zu können glaubt (S. 404). Schon von hier aus daher erscheint der Naturalismus, wie Jacobi ihn auffasst, als ein völlig unzureichendes System; und Nichts weniger als zuzugeben ist, was Jacobi an anderer Stelle (S. 403.) versichert: „Der Schluss aus der Unergründlichkeit (?) der Natur auf eine Ursache ausser ihr, welche sie hervorgebracht und angefangen haben müsse, war, ist und bleibt ein fehlerhafter, philosophisch nicht zu rechtfertigender Schluss“: — wenn man nämlich an dieser Ausdrucksweise berichtigt, was daran von ebenso unphilosophischen, als unwesentlichen Bestimmungen sich hinzugemischt zu haben scheint. Denn „Unergründlichkeit“ der Natur — diejenigen, welche sich um einen solchen „Schluss“ bemühten, sprachen klarer und bezeichnender hierbei von einer *contingentia mundi*, — ist ein so schwankender und vieldeutiger Begriff, dass wir ebenso gut sagen können: die Natur ist nach ihren meisten Seiten noch unergründet, als sie doch überhaupt und unläugbar (auch nach Jacobi's erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen) ergründlich ist. Die Ursache „ausser ihr“ ferner müsste, gerade um ihre Ursache sein zu können, in anderm Sinne in ihr sein, und das blosse oder ausschliessliche „Ausser“ oder Extramundane würde die „Unbegreiflichkeit“ über die ganze Frage verbreiten, aber nicht durch die Schuld der Sache, sondern der willkührlich dazu gebrachten Voraussetzungen. Ebenso ist es mit dem Begriffe des „Anfangens“, der gleichfalls an Unbegreiflichkeit scheitern kann, wenn er hier in seiner rohsinnlichen Bedeutung angewendet werden soll.

oder ihm gewaltsam das Auge zu verschliessen, fordert vielmehr unablässig ihn auf, diesen Gott in allem Wirklichen, als in der Offenbarung desselben, zu bewähren: und so hat sich auch das Christenthum nichts weniger als feindselig gegen die Wissenschaft und das spekulative Erkennen gezeigt, indem diese vielmehr dem Geiste desselben einen neuen Aufschwung, ja eine höhere Blüthe verdankt; was schon historisch darauf hätte hinleiten müssen, dass der „Vernunftglaube“ nicht unverträglich sei mit der Wissenschaft, vielmehr ein neues Erkenntnissprincip in sie hineinbringe. Und haben nicht gerade diejenigen Naturforscher sich durch die glänzendsten Entdeckungen ausgezeichnet, die von ursprünglich frommer Liebe zur Natur gezogen, voraussetzungslos und lernend sich zu ihr verhielten, und nur den festen Glauben an die Vernunft und Weisheit in ihr mitbrachten, nicht aber diejenigen, die mit fertigen Voraussetzungen und Begriffen zu ihr traten, und diesen zu Gefallen in ihr nur eine mechanische und atomistische Nothwendigkeit erblicken wollten? Wir erinnern zum Beweise bloss an den frommen Keppler, den tiefgemüthlichen Leibnitz, von denen nur blöde Misskennung behaupten könnte, dass es Geistesschwäche oder Inkonsequenz gewesen sei, die sie in der Natur das Werk einer göttlichen Intelligenz habe erkennen lassen. Ja, waren nicht gerade die geistreichsten Naturforscher die frömmsten, und wurde ihre Frömmigkeit nicht stets lauterer und inniger, je tiefer sie die Betrachtung der Naturordnung aus dem Ganzen in's Einzelne hineinführte? — Wir dürften nur von Franz Baco oder Newton durch die Reihe der grossen Astronomen und Physiker bis auf die neuere Zeit herabgehen; wie viele Ergüsse reiner Frömmigkeit, hervorgegangen aus der Begeisterung für die erkannte Herrlichkeit der Natur, mehr noch der stille Friede ihres Geistes und Forschens, der nicht selten ihre ganze Denkweise adelt und beseelt, verrathen die tiefe und gesicherte Ausbildung, die auch ihrem Gemüthe durch diese Studien zu Theil geworden. Und selbst Göthe, den man als den

Normalmenschen gegenwärtiger Zeit gar wohl zum Beispiele für alle übrigen nennen darf; — wir müssen erinnern, dass auch er nicht durch Kunst oder sonstige Wissenschaft, am Wenigsten durch Glaubensbetrachtungen Jacobischer Art, sondern vor Allem durch Naturforschung dem Göttlichen zugewandt geblieben ist, und die Zuversicht zu der Treue Gottes aus der Natur geschöpft hat.

Historisch demnach hat die Behauptung Jacobi's, dass der Verstand, in der Natur unablässig forschend, nur auf den Gedanken eines blinden Schicksals geleitet werde, dass diess das letzte, konsequenteste Resultat solcher Forschungen sei, gar Nichts für sich. Nur der Grübler in abstrakt leeren Begriffen und Unwirklichkeiten, gleich den Atomen, Materien u. dgl., mag sich ein atheistisches System hypothetisch zusammenbauen, — diese Denkweise ist immer nur eine künstliche, ausgedachte, aus halber Bildung erzeugte, — der wahre Naturschauer lässt das System der Dinge, wie es sich ihm darbietet, und, unbekümmert um seine vorläufigen Begriffe von ihnen, eilt er zu ihrer Erkenntniss aus ihnen selbst, und hier findet er nicht Atome oder ein blindes Schicksal, sondern sinnvollen Zusammenhang. Eben diess daher ist der wahre Geist und die Lust der Naturbetrachtung, diese Konsequenz der Natur im Grössten, wie im Geringsten, wiederzufinden, und, wie Göthe sagt, darin „die Handschrift eines Gottes zu sehen“, nicht bloss sehnsüchtig von ihm träumen. Und so muss die Behauptung in jedem Betrachte als willkührlich erscheinen, dass Naturforschung Atheismus erzeuge; diese ist vielmehr in manchen Bildungsepochen das letzte, übrigbleibende Mittel gewesen, um die Wissenschaft von dem Eigenmächtigen und skeptisch Doktrinellen, welches immer nur aus der Abkehr vom Wirklichen entspringen kann, der Wahrheit und Wirklichkeit wieder zuzuleiten. Aber auch jetzo daran zu erinnern, ist volle Berechtigung vorhanden *), indem man im gegenwärtigen Augenblicke, gleich als ob

*) Zusatz der zweiten Ausgabe.

kein beschränkter Bildungsstandpunkt je unter uns zum vergessenen oder überlebten werden sollte, von den entgegengesetzten Seiten her sich den Wahn erneuern sieht, dass die „Geheimnisse" des Glaubens nicht mit der Natur und ihren Wahrheiten in Analogie gestellt werden dürften, oder dass man umgekehrt von der Natur aus Waffen zum Umsturze der Religion finden könne. — Man möchte vielleicht den berühmt gewordenen Ausspruch eines französischen Astronomen dafür anführen, dass er alle Himmel durchforscht, nirgends aber einen Gott gefunden habe, sondern nur Gesetz und Nothwendigkeit. Dieser Atheismus setzt sich jedoch ganz mit Recht, wie es scheint, jenem gefühlsgläubigen Theismus entgegen, der bei Jacobi und so vielen seiner Nachfolger Gottes Wesen weit über die Welt in eine unerkennbare Ferne rückt. Beiden kann dieser vorausgesetzte Gott nur ein *Deus ex machina* sein, welcher, der (von Jacobi gleichfalls ausdrücklich anerkannten) Nothwendigkeit der Welt gegenüber, allenfalls nur eingriffe in ihre sonst schon für sich ablaufende Ordnung. Von einem solchen Gotte hat jedoch der Atheismus die völligste Befugniss zu sagen, dass von ihm keine Spur gefunden werde in der Welt, und dass er völlig überflüssig sei zur Welterklärung; während es umgekehrt das Siegel der Göttlichkeit an den Dingen ist, dass sie nothwendig sind und blindwirkend, dass sich aber diese Nothwendigkeit überall von Vernunft durchdrungen findet. —

Der Mensch nach dem Christenthume — um diese Parallele mit der Jacobischen Philosophie fortzusetzen, — offenbart Gott nach seiner Heiligkeit und seiner Gnade, aber durchaus nur in Vermittelung des Gottmenschen, welcher die höchste und unmittelbarste Bewährung und Gewissheit davon geworden ist. Und hiermit, sollte man erwarten, Jacobi in voller Uebereinstimmung zu finden. Dennoch bringt er auch hierin sein Einverständniss mit dem Christenthume nur zu einer bedingten und vorbehaltlichen Anerkennung: das Historische desselben ist ihm nur die unwesentliche Zuthat, eine der Schalen von der Perle des

Christenthums (III. S. 254.), in welche der blosse Idealist der Religion, welcher sich seines Gottes durch reines Denken vergewissern will, und der blosse Materialist, welcher dieser Gewissheit sich nur im Thatsächlichen des Christenthums versichert hält, mit ganz gleichem Maasse des Irrthumes sich theilen. Was da bleibt, als die Perle, ist jenes nur geistige Christenthum „in seiner Reinheit", welches, wie es der Verfasser am Schlusse seiner Schrift über die göttlichen Dinge schildert (III. S. 425. ff.), der aus jedem Kampfe mit dem Zweifel (S. 428.) siegreich sich ermannende Glaube an die Wahrheit der, den Menschen über die Natur erhebenden, Macht der Tugend ist, durch welche er Gott in sich offenbart. Christenthum in dieser Reinheit aufgefasst, ist allein Religion. Ausser ihm nur Atheismus oder Götzendienst. — Auch diese Enthaltsamkeit seines Glaubens, in welcher unmöglich Konsequenz zu verkennen ist, charakterisirt genau seinen Standpunkt, der es nirgends bis zur Durchdrungenheit und Ueberwältigung von Einem Gedanken, zur Entschiedenheit, hat bringen können. Wie er sich nicht entschliessen konnte, Gott in der Natur verwirklicht zu sehen; so scheut er auch zurück vor jeder wirklichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen, vor jeder ausschliesslichen und höchsten Offenbarung desselben in der Geschichte. Der Mensch an sich selbst ist göttlichen Ursprungs, und aus sich selbst fähig zur Tugend, zur Ueberwindung der Natur: so scheint er eines Mittlers nicht zu bedürfen. Man sieht, es bleibt auch hier nur bei einer ganz allgemeinen Denkweise, welche die eigentlich tieferen Geistes- und historischen Fragen unbestimmt lässt oder ignorirt: auch in dieser Hinsicht zeigt sich die Jacobische Philosophie unzureichend zur Lösung des ethischen Problems der Geschichte.*)

*) Seit dem ersten Erscheinen des gegenwärtigen Werks ist dieser Theil der Jacobischen Philosophie so eindringend in jede ihrer Wendungen und so erschöpfend beleuchtet worden

Aber selbst das theoretische Fundament von Jacobi's Lehre, jene zwiefache Offenbarung des Bewusstseins, nach Unten der Sinnenwelt, nach Oben des Uebersinnlichen, Beides aber als Ur- und Grundwunder, unerforschlich und unerklärbar, dann in der Mitte der Verstand oder die Reflexion, beide Aussagen sondernd, abwägend, an einander verständigend und so Philosophie erzeugend — alles Dieses fordert noch tiefere Erwägungen.

I. „Das sinnliche Bewusstsein ist wahre, adäquate Auffassung der Sinnenwelt, Wahrnehmen derselben im strengsten Wortverstande.“ — Ist Jacobi auch allen nähern philosophischen Erörterungen dieses Satzes, unstreitig um des Idealismus willen, durch die Auskunft: es sei ein unbegreifliches Wunder, sorgfältig aus dem Wege gegangen; so kann er doch nicht versagen, über den formellen Wortverstand desselben wenigstens, dem Fragenden Rede zu stehen. — In welcher Bedeutung, in welchem Umfange also soll er gelten? — Dass die Sinne, d. h. die unmittelbaren Empfindungen, unwillkührlich, aber unvermeidlich, mit Trug gemischt sind, ist eine allgemein zugestandene Wahrheit, wesshalb man sogar in den Wissenschaften, die auf Beobachtung durch die höheren Sinne beruhen, sich bemüht hat, diese nothwendigen Täuschungen nach festen Regeln von dem Resultate der Beobachtung abzuziehen. Darauf beruht ferner der bekannte Rath, dass man die Aussagen der verschiedenen Sinne über einen Gegenstand mit einander vergleichen, und erst auf ihre Uebereinstimmung ein Urtheil gründen solle, u. s. w.

So kann jener Satz nur bedeuten sollen, dass die Sinne, unter sich und durch den Verstand berichtigt, adäquat die Sinnendinge darstellen. — Aber auch diese

von Göschel in seinen „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen“ (S. 19—47.), dass wir hierüber mit voller Beistimmung jedes weitere Wort ihm abtreten.

Auskunft lässt uns noch nicht rasten. Die allgemeine Betrachtung macht sich geltend, dass auffassend — wahrnehmend eben — der Geist nicht bloss leidend, todt receptiv, gleich einem Spiegel, das Bild der Aussendinge sich einpflanzen lasse, dass er vielmehr selbstthätig mitwirke zur Erzeugung der Sinnenvorstellung, dass zugleich aber auch der Sinn im Empfinden thätig sei, reagire gegen die ihm von Aussen gewordene Affektion: dass also, nach einem früheren Ausdrucke von uns, in beiderlei Hinsicht die Sinnenwahrnehmung überhaupt nur anzusehen sei, als das Produkt der Wirkung des Gegenstandes und der Gegenwirkung des Bewusstseins und des Sinnes. Damit werden wir aber unaufhaltsam in den Kreis der Untersuchungen hineingezogen, die uns schon früher bei Locke, Leibnitz und Berkeley beschäftigten, und die wir daher hier nicht zu wiederholen brauchen. Wir stehen also mit Jacobi hier eigentlich am Anfange, wo wir am Ende zu sein glaubten: jene Behauptungen, um nur bestimmten Sinn erhalten zu können, müssen einer Theorie des Empfindens, einer Theorie des wahrnehmenden und vorstellenden Bewusstseins unterworfen werden. Dann aber wird das endliche Resultat dieser Untersuchung auf jeden Fall ganz ein anderes sein müssen, als es die eigentlich Nichts bedeutende Auskunft behauptet, die Sinnenvorstellung, wiewohl „wahr-nehmend im strengsten Wortverstande“, sei dennoch ein unerklärbares Wunder. Ist sie dieses, also ein Räthsel, ein uns Unenthüllbares, woher wissen wir denn selbst nur jenen ihren Charakter, woher kommen die Gründe auch nur für den Glauben an ihre Wahrhaftigkeit?

So dürfen wir wohl sagen, dass jener Jacobische Satz alles philosophischen Werthes entbehre, indem er da stehen bleibt, wo die spekulative Untersuchung erst beginnt. Will man ihm auch nur im Allgemeinsten einen philosophischen Sinn geben, welchen er doch ohne Zweifel haben soll; so löst sich sein leichtes Gewebe, und aus seiner Unbestimmtheit treten erst die einzelnen elementaren Pro-

bleme einer Wissenschaft vom Erkennen hervor, zu deren schärferer Fassung nicht einmal Jacobi beigetragen hat.

II. „Die Vernunftanschauung des Uebersinnlichen besteht in der unmittelbaren Anerkenntniss eines persönlichen, über die Welt erhabenen Schöpfergottes, eines freien, vorsehenden, der daher auch dem Menschen eigene, selbstständige Freiheit, That und Entscheidung aus sich selbst, als das Ebenbildliche des eigenen Wesens, verliehen hat. Mit Gottes Freiheit ist auch die des Menschen gegeben und gerettet; aber auch umgekehrt: mit dem innigen Selbstgefühle eigener Freiheit, der Erhabenheit über die Natur und deren Gewalt, ist auch die Anerkenntniss, der Glaube an eine höchste, absolute Freiheit, deren Abglanz jene, unmittelbar dem Bewusstsein gegeben." *)

An diesen Sätzen, behauptet Jacobi, scheide sich Wahrheit von Trug, Leben von Tod; denn auch hier gelte nur die Wahl zwischen diesem Theismus oder absolutem Atheismus, zwischen Anerkennung des freien naturerhabe- Geistes, oder Behauptung einer blinden Naturnothwendigkeit. Und wer nur von gesundem Gemüth, welcher nur ernst Erwägende würde hier nicht im Wesentlichen auf das Wärmste ihm beistimmen? Der Glaube an Gott, das Bewusstsein eigener Freiheit, — wer zweifelt daran? — ist es erst, was dem Leben des Menschen die innere Entschiedenheit, die einzige Bedeutung giebt. Könnten sie sich verlieren oder verdunkeln; der geistige

*) Wiewohl diese Sätze nirgends in wörtlicher Zusammenstellung also bei Jacobi sich finden mögen: so bedürfen sie doch wohl keiner besondern Nachweisung aus seinen Werken; sie enthalten nur den Kern aller seiner einzelnen Aeusserungen über die angegebenen Gegenstände.

Schwerpunkt wäre den Menschen geraubt, und, irr geworden an aller Wahrheit, müssten sie in bodenlose Willkühr des Wähnens auseinander schweifen. Aber eine andere, rein wissenschaftliche Frage ist es, ob jener Glaube ausreicht, die ganze Philosophie darauf zu gründen, oder, wenn nicht, alle wissenschaftliche Philosophie daraus zu widerlegen; überhaupt, ob er Erkenntnissprincip einer Weltansicht werden könne?

Jene Anerkenntniss eines persönlichen Gottes in unmittelbarer Vernunftanschauung, von welcher Jacobi ausgeht, wäre nur zu charakterisiren, nach älterer philosophischer Sprache, als eine „angeborene Idee", indem sie überhaupt eine allgemeine, keines Beweises fähige, noch bedürftige Wahrheit sein soll, die nur nöthig hat, zum Bewusstsein gebracht zu werden, um mit überschwänglicher Klarheit sogleich den Geist zu ergreifen. Solcher Art ist z. B. der Satz der Identität und des Widerspruches, welche allem besondern Wissen, als sein Allgemeinstes, zu Grunde liegen, und bei denen es daher nur der Entwickelung bedarf, um sie in dieser Allgemeinheit anerkennen zu lassen. Mit Einem Worte, zu den absoluten Axiomen der Vernunft müsste die Erkenntniss eines persönlichen Gottes gerechnet werden können, wenn ihr, wie Jacobi behauptet, der Charakter unmittelbarer Vernunftanschauung beigelegt werden soll. — Diess nun kann von ihr in keinem Sinne behauptet werden. Alles axiomatische Wissen der Vernunft ist nothwendig ein ganz allgemeines, also abstraktes, welches, erst in Anwendung auf einen besondern Fall gedacht, einen concreten Inhalt gewinnen kann; dann aber heraustritt aus der unmittelbaren axiomatischen Form. So, wenn man darauf reflektirt, dass jedes besondere Sein nach dem Begriffe der Identität und des Widerspruches gedacht werden muss; ergiebt sich daraus, dass man in jedem concreten Gedanken unbewusster und unentwickelter Weise den Begriff der Identität und des Widerspruchs mitdenkt: aber die einzelne Beziehung und Anwendung jener Axiome ist eine durchaus zu-

fällige, nicht mit ihnen zugleich gesetzte; und dennoch ist in ihnen schlechthin alles concrete Sein und zu Denkende befasst. — Alles Wissen eines Concreten daher, wozu doch das Bewusstsein eines persönlichen Gottes zu rechnen, ist schlechthin nicht axiomatischer Natur, sondern kann entweder nur durch unmittelbare oder mittelbare Erfahrung, oder durch rein begriffsmässige Entwickelung (was man sonst wohl auch apriorischen Beweis nennt) erworben werden: so eine sinnliche Thatsache oder rein allgemeine Erfahrung; so eine mathematische, astronomische, metaphysische Wahrheit. In Betreff der letztern bemerke man, dass, indem sie sich als schlechthin allgemeingültige und nothwendige erweisen, auch von ihnen gesagt werden kann, dass sie in dem concreten Erkennen zufälligen Inhalts mitwirken und darin gegenwärtig sind (gleichwie nach Platons Lehre und Beispiel wir heuristisch aus fremdem Bewusstsein mathematische Wahrheiten herauszuholen vermögen, welche in ihm liegen, von denen es jedoch unmittelbar selbst Nichts weiss), während diese Erkenntnisse jedoch, ohne eine völlige wissenschaftliche Sprachverwirrung zu erzeugen, nicht Gegenstände einer unmittelbaren Vernunftanschauung genannt werden können in Jacobischem Sinne, weil sie gerade nicht unmittelbarer oder axiomatischer Natur sind. Hier wird sich nun nachweisen lassen, dass die Idee des Ewigen, Absoluten, in weiterer Entwicklung derselben dann auch die des absoluten Geistes, eine schlechthin nothwendige sei in jener mittleren Bedeutung, da sie weder als ein reiner, formeller Begriff, gleich jenen unmittelbaren Axiomen der Vernunft, noch als ein Thatsächliches, mit Zufälligkeit Behaftetes, begriffen werden kann. — Das unmittelbare (axiomatische) Bewusstsein vom Ewigen, wenn ein solches behauptet wird, könnte daher selbst nur formeller Natur sein, jene Ewigkeit und Allgemeinheit bezeichnen, die jeder schlechthin unbedingten und allgemeingültigen Wahrheit innewohnt, in deren Setzung zugleich deren Unendlichkeit mitgesetzt ist. Dass in diesem Bewusstsein,

so bedeutend und namentlich so philosophisch wichtig seine Anerkenntniss auch sei, Nichts enthalten ist, was an die von Jacobi behauptete unmittelbare Vernunftanschauung des Ewigen nur irgend erinnern könne, leuchtet ein, indem aller concrete Inhalt zwar umfasst sein muss in jenem Bewusstsein, jeder bestimmte aber ausdrücklich dadurch ausgeschlossen wird.

Und so steht es fest, dass die Idee Gottes, auch nur als des Absoluten, Ewigen, in keinem Sinne eine axiomatische sein könne: wie man sie auch fasse, ob in der Form des Glaubens oder des Begriffes, nothwendig liegt sie schon innerhalb eines Ganzen von Prämissen, einer Vermittlung aus andern Erkenntnissen, wenn diese Prämissen auch nicht in jedem Einzelnen, der jene Ueberzeugung theilt, zu deutlichem Bewusstsein gelangt sein sollten. Noch weniger also — wir wiederholen es — kann Jacobi behaupten, dass die Anerkenntniss eines persönlichen, über die Welt erhabenen Gottes Inhalt einer unmittelbaren Vernunftanschauung sei.

Aber wie? So hätte der tiefschauende Weise ganz und völlig sich getäuscht, sogar in dem, was eigentlich die festeste Ueberzeugung seines ganzen Lebens war? So giebt es kein Bewusstsein in uns, gleichviel vorerst, wie man es nenne, welches ursprünglich, und unabhängig von jeder weitern Bildung, einer Vorsehung, einer Gottheit mit persönlicher Beziehung zum Menschen, uns gewiss macht? Läugnest Du aber dieses ganz, so läugne nur auch alle Religion, läugne alle die Menschheit adelnden Gefühle und Strebungen! Denn weder als Ergebniss entwickelterer Verstandeseinsicht, etwa einer zu reineren religiösen Begriffen erziehenden Philosophie, — noch als Werk ausserordentlicher Offenbarung, hätte sie jemals Gemeingut werden können in der Menschheit; noch weniger würde sie tief und wirksam einzugreifen vermögen in das Bewusstsein jedes Einzelnen. Denn auch hier kann einer gewissen Denkart — die, wolle sie nun auf die Satzungen des Begriffes oder eines positiven Glaubens alle

Wahrheit im Menschen zurückführen, im Principe dieselbe bleibt, — nicht scharf genug entgegengehalten werden, dass nichts ursprünglich ihm Fremdes und Aeusserliches in den Menschen hineingebracht, ihm einerzogen oder andemonstrirt werden könne, dass all Dergleichen immer wieder von ihm abfällt, wie eine mürbe Schaale oder ein veraltetes Gewand: — sondern dass nur zum Bewusstsein gebracht, entwickelt, befestigt zu werden vermöge, was als ursprüngliche Wahrheit schon in ihm vorhanden ist. Wäre daher nicht schon in der Tiefe seines Gemüthes ein Bewusstsein des Göttlichen, wäre dasselbe schlechthin jenseits seines ursprünglichen Horizontes; kein Verstand, wie keine besondere Lehre oder Veranstaltung, vermöchte es ihm noch anzubilden. Sind wir also im Gegentheil genöthigt, ein ursprüngliches Bewusstsein des Ewigen zuzugeben, damit auch nur ein vermitteltes existiren könne; wie wäre es anders zu nennen, als recht eigentlich die Vernunft, das innerste Vernehmen in uns, den Geistesanfang in unserm Geiste? — Da also eine unstreitige Wahrheit der Jacobischen Behauptung zu Grunde liegt; wo hätte er dennoch, wenigstens in der ihm gewöhnlichen Darstellungsweise, die Gränze der wissenschaftlichen Klarheit überschritten?

Hier ist es zuerst die noch nicht genug erkannte Nothwendigkeit der Sache, dass in philosophischen Wahrheiten die beiden Gegensätze, Ursprünglichkeit und beweisende Vermittlung derselben, nicht auseinander liegen, vielmehr zu einander gehören, und diese nur durch jene zu Stande kommt: jede ächte und tiefschöpfende Vermittlung einer spekulativen Erkenntniss kann nur auf ihrer Ursprünglichkeit ruhen; nur, was da ist, subjektiv und objektiv zugleich, kann und soll der freie Gedanke begründen. Wäre daher die Idee Gottes nichts Ursprüngliches, Apriorisches; so wäre auch kein Beweis für sie möglich. Freilich ist diess ein Zirkel, aber ein nothwendiger, aus dem alles geistige Leben hervorgeht, damit es Leben sei, und seine Ursprünglichkeit zu ihrem selbstbewussten Besitze gelange.

Dabei ist sogleich jedoch die Verwechselung des Unmittelbaren mit dem Ursprünglichen zu rügen, welche sich unter den neuern Philosophen, besonders bei Jacobi, allerdings dem Wiederentdecker der Lehre von der Ursprünglichkeit der göttlichen Idee, und von ihm aus bei so vielen Andern von verwandter Denkart nachweisen lässt, geltend gemacht hat. Aus der damit herrschend gewordenen Vorstellung, dass, was der Mensch ursprünglich (potentiell) ist, er auch unmittelbar sein müsse, — da doch das Gegentheil stattfindet, — ist die Theorie von der Unmittelbarkeit des religiösen Bewusstseins entstanden, die wir, wie unklar und in vielfacher Selbsttäuschung befangen sie uns auch erscheinen muss, dennoch für die herrschende ansehen dürfen. Was ist hergebrachter in philosophischer, theologischer und allgemeiner Bildung, als die Annahme, dass der „vernünftige" Mensch, d. h. da man Vernunft zu den unmittelbaren Prädikaten des Menschen rechnet, der Mensch in seiner Unmittelbarkeit und Gegebenheit, vollkommen im Stande sei, sich aus sich selbst, ohne objektive Anregung, von dem Dasein eines persönlichen Welturhebers, einer Vorsehung und Weltregierung nach sittlichen Zwecken, zu überzeugen, und dass es auch historisch sich nicht anders mit diesem „Glauben" begeben habe? Freilich sei er das Werk einzelner religiös und sittlich begabter Individuen, d. h. solcher, in denen jene Vernunftunmittelbarkeit, die Jeder besitze, nur mit besonderer Stärke und Energie des Bewusstseins hervorgetreten sei. Und es wird vorerst Unwillen erregen von mehr als Einer Seite, ja man wird das Palladium und edelste Vorrecht der Menschheit verletzt glauben, wenn wir jenes zu einem fast stillschweigenden Einverständniss gebrachte Axiom kurzweg für ein ganz unausreichendes, die wesentlichsten Unterscheidungen überspringendes Missverständniss erklären, und erachten, dass die Frage auch nur nach dem historischen Ursprunge eines solchen „Glaubens" keineswegs so leicht und behende zu schlichten sei.

Dass wir historisch dabei an Jacobi und seine

nächsten Nachfolger anknüpfen, liegt in dem Umstande, dass von ihm diese Unmittelbarkeit mit dem stärksten Gewichte und in der polemischen Wendung gegen gleichzeitige Philosophieen, welche er ihr gab, auf die berechtigtste Weise ausgesprochen worden ist, sowohl in seiner frühern Periode gegen diejenigen, welche, wie Mendelssohn, jene Anerkenntniss zum ausschliesslichen Resultate der philosophischen Demonstration zu machen versuchten, als gegen die spätere Epoche der spekulativen Philosophie, welche, nur in strengerer Weise, selbst die Ursprünglichkeit jener Idee anerkannte (so bei Fichte, so in Schellings intellektueller Anschauung), aber nicht jede Bestimmung darin aufnahm oder wiederfand, welche Jacobi für seine theistischen Interessen nicht entbehren wollte.

Aber, um von der Vergangenheit auf die nächste Gegenwart überzugehen, — auch Hegels Ausführung des Begriffes der Religion in der Einleitung seiner „Vorlesungen über Religionsphilosophie" berührt diese Frage in keiner Weise, indem sie bloss bei den allgemeinsten Bestimmungen des Bewusstseins von Gott, und Gottes selber stehen bleibt. Dieser ist dabei immer nur das Allgemeine, Ewige, oder der allgemeine Geist; jenes nur das Bewusstsein des Endlichen, das in das Allgemeine sich nothwendig zurücknehmen, diess in sich gegenwärtig wissen muss. Weder die subjektiven Entwicklungsmomente jenes Bewusstseins, und wie weit dasselbe für sich selber reichen könne, noch der historische Ursprung und Fortgang der Religionen, was dieser hinzubringt zu jenem subjektiven Momente, und wie er es vollendet, ist scharf unterschieden, und doch zur endlichen Vereinigung gebracht. Hegel hat dort nur nach den Prämissen seiner Philosophie, und unter der Voraussetzung, in ihrem Princip das religiöse Bewusstsein überhaupt schon erschöpft zu haben, einen Allgemeinbegriff der Religion zu erzeugen versucht, wie er seiner Auffassung der besondern Religionen, als der Artunterschiede, wie ein gemeinschaftlicher Genus zu Grunde gelegt werden konnte. Hiermit musste auch für

ihn, wie für Jacobi, nur in anderer Weise, der scharfbestimmte Unterschied zwischen der subjektiven Unmittelbarkeit jenes Bewusstseins, — der „natürlichen“ Religion, — und den geoffenbarten, ein göttlich Objektives voraussetzenden Religionen völlig im Dunkel bleiben. Mit Fug ist dabei der Standpunkt beider Philosophieen, wie wenig sie sonst mit einander gemein haben mögen, doch nur als der rationalistische zu bezeichnen.

Uebrigens kann diese Frage auch hier nur summarisch nach den dabei zu unterscheidenden Hauptgesichtspunkten behandelt werden. Denn mit Recht ist zu behaupten, dass die vollständige Nachweisung, wie Gott dem menschlichen Bewusstsein wirklich und gewiss werde im subjektiven Innern, in der Natur und in der Weltgeschichte, dem wesentlichen Inhalte der Philosophie gleich zu achten sei, und das eigentliche Interesse derselben ausmache, von ihrem ersten erkenntnisstheoretischen Theile bis zu ihrer Schlussdisciplin, dem spekulativen Begreifen der Geschichte. — Am unmittelbarsten versetzen wir uns hier in den Mittelpunkt der Sache, wenn wir den Hauptgedanken zum Ausgange rechnen, auf den Jacobi und die zahlreiche Schule derer sich stützt, welche die Unmittelbarkeit des religiösen Bewusstseins lehren: es ist die Ursprünglichkeit des Uebersinnlichen im Geiste, der Ideen des Guten, Wahren und Schönen.

Diese Hauptinstanz Jacobi's für seinen Theismus, das eigentlich Positive seiner Philosophie, wie er sie in allen seinen Werken, am Vielseitigsten vielleicht in seinem Woldemar, und, von den Eingebungen polemischer Begeisterung entzündet, am Nachdrücklichsten in seinem Schreiben „an Fichte“ und in der Schrift „über die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung“ dargestellt hat, lässt sich kürzlich folgender Maassen aussprechen:

Es giebt in uns, erhaben über die Natur und jede ihrer Erregungen, eine Stimme und Macht der Tugend, des Wahren und Schönen, nach einem absoluten, ursprünglich in uns selbst liegenden Maassstabe. Wie diese in uns

nicht aus unserer Natur zu stammen vermag, und doch ebenso wenig unsere Erfindung ist, noch auch ein äusserlich Angelerntes oder Ueberliefertes zu sein vermöchte: so setzt diese Grundthatsache auch im Ewigen und Uranfänglichen, aus dem wir sind — (diese Idee wird daher als eine anderweitig ursprüngliche schon vorausgesetzt), — in Gott, die gleiche Macht des Urguten, Urwahren und Urschönen, als sein Wesen voraus; und nur durch diesen können uns jene höchsten Güter verliehen sein. Daher müssen wir, so gewiss an die eigene Tugend und Freiheit, als das Höchste in uns, ebenso gewiss an einen Gott über der Natur und jeder blinden Nothwendigkeit glauben. Jener Glaube setzt diesen oder schliesst ihn in sich: wir können, als solche, die wir sind, nicht das Geschöpf der blossen Natur sein. — Es ist bekannt, wie mannichfach Andere, die verwandten Lehren der Kantischen Philosophie darnach umgestaltend und erweiternd, diese Sätze entwickelt und angewendet haben.

Bei Jacobi fügt sich sogleich noch die an sich richtige, besonders gegen Schelling gewendete Betrachtung hinzu, die nun völlig spekulativen, ja metaphysischen Charakter erhält (Werke, II. S. 90. ff., 114. f., 118. 119.): dass, indem überhaupt (am Menschen) das Uebersinnliche, Vernunft, Freiheit, sich verwirklicht zeigt, die Annahme widersinnig wäre, das Urwesen in allmählicher Entwicklung aus der eigenen blindwirkenden Natur sich dazu hinaufpotenziren zu lassen: bewusstlose Vernunft, in Nothwendigkeit eingeschlossene Freiheit am Anfange, im absoluten Principe, sei vielmehr ein Widerspruch. Wir haben oben gezeigt, wie berechtigt dieser Einwurf war.

Diess wäre positiv, wie polemisch, der Kern und die Grundprämisse von Jacobi's Glaubenslehre.

Aber hierin gewahren wir weder ein Unmittelbares, noch ein Ursprüngliches des „Glaubens." Kein Unmittelbares; denn es ist eine Reflexion von ganz philosophischem Gepräge und höchst vermittelter Argumentationsweise, deren einzelne Glieder freilich unentfaltet ge-

blieben sind, weil Jacobi nach seiner Eigenthümlichkeit mehr in lemmatischer oder rhetorischer Unmittelbarkeit redete, als zu einer logischen oder philosophischen Entwicklung sich bequemte. Jenes Argument ist ein unentwickelter, in seiner Vermittlung erdrückter Schluss, schon voraussetzend die Idee eines absoluten Urgrundes, und gestützt auf die tiefe (doch nur durch philosophische Bildung zu erwerbende) Erwägung des specifischen Unterschiedes zwischen der Freiheit und der Naturwirkung: zwischen dem bewussten Zwecksetzen nach rein geistigen Ideen, und einer Folge von hinter einander nothwendig sich abwickelnden Naturveränderungen; und zurückgefolgert wird dann von der Beschaffenheit der Welt, bestimmter des menschlichen Geistes, auf das Wesen ihres Urgrundes. Es sind Bruchstücke oder unausgeführte Ansätze eines philosophischen, näher metaphysischen Denkens: sie bleiben daher auch ebenso subjektiv vielgestaltig, als unpopulär, fremd dem unmittelbaren Bewusstsein.

Denn das wahrhaft Ursprüngliche ist dabei gerade übersehen worden: offenbar nämlich enthält dieser „Glaube“ ein doppeltes Element in sich. Indem Jacobi behauptet: Gott ist nicht Natur oder Naturnothwendigkeit, sondern ein nach Vernunftzwecken frei schaffendes Wesen, setzt er dabei das Erste, das Subjekt „Gott“, schon voraus; und seine Inhaltsbestimmung, seine Prädikate, sind es allein, um welche es sich handelt, als das Zweite. Würde nun Einer sogleich das Erste, das Dasein eines Solchen, von dem überhaupt jene entgegengesetzten, theils naturalistischen, theils theistischen, Prädikate gelten könnten, deren eines Jacobi läugnet, das andere behauptet, ganz in Abrede stellen: so wäre der „Glaube“ Jacobi's in beiderlei Hinsicht zu einer beweisenden Rechtfertigung genöthigt, theils dass überhaupt das Sein eines Solchen, theils sodann dass sein Wesen eben also gedacht werden müsse, wie er es behauptet. So hat sich die „Unmittelbarkeit“ von selbst aufgelöst und als der Vermittlung bedürftig gezeigt.

Daher liegt auch kein wahrhaft Ursprüngliches in einer solchen Fassung und Ausdehnung des Begriffes von Gott. Denn die Ursprünglichkeit des Gottesbewusstseins, auf welche man sich hierbei beruft, hat eine ganz andere Stelle und einen andern Ausdruck, als man hier ihm giebt; und diess eigentlich ist die Quelle aller weitern Irrthümer und Verwechselungen dieses Standpunktes geworden. Wäre man nämlich mit gründlicher Analyse in jene vermeintliche Unmittelbarkeit eingedrungen, so hätte sich das wahrhaft Unauflösbare und Ursprüngliche darin in seiner Reinheit ergeben: die Idee eines Göttlichen, Ewigen (Nichtendlichen) überhaupt, welche schlechthin unabtrennlich ist von dem Bewusstsein, eigener Endlichkeit, und in jedem Akte dieses Bewusstsein, als stillschweigende Grundprämisse und Beziehung, mitgesetzt wird. Aber zugleich würde darin klar werden, warum es in so ursprünglicher Weise ein schlechthin Allgemeines, Prädikatloses, Unbekanntes sei, und wie es in jedem Falle einer Vermittlung (durch Denken, oder durch eine Thatsache ganz anderer Art) bedürfe, um jenes unbekannte Göttliche zu einem aufgeschlossenen, prädikabeln, kurz bestimmten, werden zu lassen. Und was sich hier mit allgemein theoretischer Nothwendigkeit ergiebt, wird völlig bestätigt durch die psychologische und historische Gegebenheit jenes ursprünglichen Gottesbewusstseins, welches keine der Vorstellungen rechtfertigt, die sich Jacobi und seine Schule davon gemacht haben. Wir legen jene in ihren Grundzügen dar. *)

*) Man vergleiche mit der folgenden, etwas zusammengedrängten Entwicklung die scharfsinnige, mit feinem Geiste für das Eigenthümliche der Erscheinungen abgefasste Darstellung der ersten Regungen des religiösen Bewusstseins im Menschen von Rosenkranz in seiner Naturreligion (1831. S. 12—58.). Doch würde eine genauere Kritik des Einzelnen zeigen, wie manches Gezwungene der Deutungsweise, dessen Gefühl der Verfasser sich selbst nicht völlig verbergen zu können schien, im engsten Verbande stehe mit der falschen Grundvorstellung von Religion, welche er, zudem nur lemmatischer Weise und

Der Mensch in seiner natürlichen Unmittelbarkeit — (welche darum jedoch mit seiner historischen Ursprüng-

als ein Axiom, an die Spitze gestellt hat. Seiner Schule zu Gefallen, wird von ihm das Wesen und der Ursprung der Religion darein gesetzt: „dass der Mensch sich mit Gott als Eins weiss“ (S. 91.; vgl. S. 11. 13. 19. u. s. w.). Hier muss er nun den Versuch machen, die Modifikation dieses Bewusstseins schon in den niedersten und unmittelbarsten (darum ihm auch frühesten) Formen der Religion nachzuweisen, was nicht anders als erkünstelt ausfallen kann; denn das unmittelbarste Bewusstsein derselben ist gar nicht das der Einheit mit Gott, deren Gefühl nur in den höchsten und reinsten Momenten unsers Daseins uns ergreifen kann, sondern das des Unterworfenseins unter ein Unsichtbares, Uebermächtiges. Gefühl der Abhängigkeit hat es in bezeichnendster Weise Schleiermacher genannt. Hiernach konnten nun auch die Hauptformen der Naturreligion, der Zaubereiglaube, der Todtendienst, der Begriff des Kultus von ihm, wie von Hegel, nur unter einem alterirten Gesichtspunkte aufgefasst werden, dessen Falschheit sogar empirisch erweislich ist. (Wir verweisen darüber auf unsere gleich bei dem Erscheinen von Hegels Religionsphilosophie in den Heidelberger Jahrbüchern gelieferte Kritik derselben.) — Wenn wir jedoch behaupten, dass von dem Gefühle des Unterworfenseins unter die göttliche Macht alles religiöse Bewusstsein ausgeht, so bleibt es darum doch nicht stehen bei diesem Gefühle des Unterschiedes. Durch die Ausbildung, welche es erfährt, und welche sich selbst nicht denken oder erklären lässt aus seinem völlig sich selbst überlassenen Zustande, geht es fort zu einer freiwilligen Unterwerfung, zu dem Anfange der Versöhnung mit Gott, und erreicht erst in der eigenen Vollendung und Reinigung, in der Liebe Gottes, das Bewusstsein der Einheit und der vollendeten Versöhnung, welches demnach grundverschieden ist von den spekulativen Voraussetzungen, die jenem Hegelschen Begriffe der Religion, als der Einheit des Menschen mit Gott, zu Grunde liegen. — Eine ganz andere und aus weit bestimmteren Elementen zu erklärende Frage ist die, wie sich die Vorstellungen von dem objektiven Wesen dieses Göttlichen gestaltet und modificirt haben. Erst hier kann der Unterschied der natürlichen und der geoffenbarten Religion hervortreten, während jenes Bewusstsein, nur nach

lichkeit für identisch zu halten, Nichts gebietet; vielmehr fällt diess in ein ganz anderes Gebiet von Untersuchungen) — ist keinesweges als spekulirend zu denken über den Ursprung der Dinge, oder sich hinaussinnend über die eigene unmittelbare Wirklichkeit; sondern befriedigt und sicher derselben, wird er dennoch zugleich durch sie erregt zum Begehren und Erstreben: — kurz wollend ist er am Ursprünglichsten sich gegeben, was zugleich der concreteste, vollste, alle andern Momente des Bewusstseins in sich hegende Geisteszustand ist. Seine Naturumgebung verleiht diesem Willen sodann seine innere Bestimmtheit und das Maass seiner Erstrebungen.

Hiermit ist ihm aber sogleich nun, ebenso unmittelbar, das Bewusstsein der Gränze, der Endlichkeit dieses Willens, daher auch seiner eigenen Endlichkeit gesetzt; und von hier aus, von dem Bewusstsein dieser Schranke, geht nun auch der Process in's Erkennen über, und nöthigt dasselbe, eines Jenseitigen für die Gegebenheit, überhaupt einer unsichtbaren Macht ihm gegenüber, sich bewusst zu werden. — Wir schalten nämlich aus den anderweitigen Prämissen einer Psychologie, welche wir für die richtige halten, die Bemerkung ein, dass Erkennen und Wollen stets in einander sind, dass jeder Willenszustand ebenso ein Erkennen hinter sich hat, wie umgekehrt sich zugleich in ein Erkenntnissresultat umsetzt, und dass beide, Erkennen wie Wollen, in den sie vermittelnden Zustand der erfüllten Selbstanschauung, des Selbstgefühls, zurückgehen, so dass diese dreieinen Momente das stets beweg-

dem Grade oder der Intensität unbestimmbar abgestuft, bei den verschiedensten Vorstellungen über die Objektivität des Göttlichen, specifisch dasselbe bleiben kann. Ueber jene weiteren Fragen müssen wir auf die „Aphorismen über die Zukunft der Theologie, in ihrem Verhältnisse zu Spekulation und Mythologie“ (Zeitschrift für Philosophie und spekul. Theologie Bd. III. H. I.) verweisen, welche auch sonst für das Folgende anzuführen uns erlaubt sei.

liche, modificirbare Selbstgefühl (Sichfühlen in jener Gemeinsamkeit des immer in einander greifenden Erkennens und Wollens) hervorbringen.

Indem so mit dem sinnlichen Wollen und Erkennen zugleich schon das Anerkennen jener Schranke gesetzt werden muss, ist auch das Selbstgefühl nicht ohne ebenso ursprüngliches Gefühl seiner Abhängigkeit von einem unsichtbar und übermächtig Wirksamen, Dämonischen. — Die Natur zuerst zeigt eine selbstbestimmte, den Menschen sich unterwerfende Folge wiederkehrender Erscheinungen, an denen er selbst Nichts zu ändern vermag, die ihn vielmehr in ihre eigene Aenderung hereinziehen; und hiermit ist das vielgestaltige, in seinen Grundformen hier nicht weiter zu verfolgende Princip der Naturreligion gegeben, der Verehrung der Naturmächte, des Gestirn- und Elementendienstes u. s. w. (Aphorismen a. a. O. S. 232. 242. 44.).

Aber nicht nur das Wiederkehrende, Regelmässige, Erwartete begiebt sich in ihr; sondern in die grossen Vorgänge eines unabänderlichen Naturwechsels spielt das Ereigniss, das Zufällige immer mit hinein, heilbringend oder verderblich, überhaupt beweglich und wie mit geheimem Willen der Gunst oder des Schadens begabt. Diess bestimmt und steigert jenes allgemeine Gefühl einer Abhängigkeit von der unsichtbaren Naturmacht bis zu der Spitze eines persönlichen Verhältnisses zu ihr: neben den Kultus eines allgemein oder unbestimmt Göttlichen, oder einer Lokalgottheit, tritt der Familiendämon oder der Fetisch des Einzelnen, auf welchen in oft zufälligem Wechsel jenes allgegenwärtige Gefühl übertragen wird.

Aus diesem gemeinsamen Boden, auch des Affektes von Furcht und Hoffnung, bricht nun am Unmittelbarsten die Anerkenntniss eines Unsichtbaren und der nothwendigen Beziehung des Menschen darauf, der Religion in allgemeinster Bedeutung, hervor; es ist zugleich die erste, aber nothwendige Aeusserung eines metaphysischen Denkens, einer willkührlichen und unbewussten Spekulation; denn

hiermit hat schon das Erkennen den ganzen ihm eingeborenen Reichthum, die Denkgesetze und Kategorieen, in Thätigkeit gesetzt, und die ihnen immanente Welt eines Uebersinnlichen zuerst zum Bewusstsein gebracht. Aber auch der Wille muss diese stete Beziehung anerkennen; er fühlt sich beherrscht von einem Verborgenen, das über alle Macht und allen Willen des Menschen hinausreicht, und immer bereit scheint, aus seiner Verborgenheit heraus zu schaden oder zu fördern. Und so entsteht aus diesem Bewusstsein der steten Abhängigkeit das ahnungsvolle Allgemeingefühl einer unsichtbar und allgegenwärtig das Leben begleitenden, innerlich unbekannten Göttermacht, — religiöse Scheu, Andacht (Andenken) in ursprünglichster Wortbedeutung, welche sich, wenn gewaltige Naturkräfte oder Schickungen dem Bewusstsein der eigenen Beschränktheit entgegentreten, auch zur eigentlichen Andacht des Gefühles steigern muss. Doch bleibt Furcht vor der verborgenen Gewalt, welcher nie zu trauen, die unabwendbare Grundfärbung.

Diess ist in Wahrheit das „unmittelbarste" Göttliche des Menschen, des sich selbst überlassenen, vernunftbegabten, denkfähigen Kindes der Natur: an sittliche Prädikate dieses Göttlichen ist, vor dem eigenen gebändigten Naturstande des Menschen, vollends nicht zu denken, und solche auch thatsächlich nirgends zu erweisen. Es ist die Religion des unbekannten, in seiner Objektivität selbst noch unoffenbarten, darum auch noch jeder höhern geistigen Persönlichkeit entbehrenden Gottes: — die natürliche Religion im eigentlichsten Sinne; und es ist falsche oder seichte Humanität, wenn man sich mit der Täuschung hinhält, dass der Mensch aus sich selbst und eigener Vernunft es wesentlich weiter hätte bringen, auf den wahren Gott zufolge eines mit seiner Vernunft identischen Sinnes hätte gebracht werden müssen. Einen solchen „Sinn" — unmittelbare „Ahnung" oder „Instinkt" (welchen unglücklichen Ausdruck man auch einige Male bei Jacobi und bei Andern gewählt sieht, um das Nichtseiende we-

nigstens zu imaginiren) für Gott, für eine weise und sittliche Weltregierung, giebt es ursprünglich nicht: das (wahrhaft ursprüngliche und allgemeingültige) Vernunftbewusstsein enthält nicht nur Nichts davon, sondern es widerspricht überhaupt seinem Wesen, wie nachgewiesen worden, irgend einen specifischen Inhalt zu setzen, oder unmittelbar ein concret erfülltes zu sein.

Alle diese hohen und vortrefflichen Dinge demnach, mit welchen die modernen Religions-Philosophen den natürlichen Menschen begabt haben, und die eine kränkelnde, des positiven Glaubens satt gewordene Theologie ihnen — auf Glauben — abgenommen hat, lösen sich in Dunst auf. Wie es zu den empirisch ausgemachten und theoretisch feststehenden Dingen gehört, dass der einzelne Mensch, trotz der Fülle seiner Ursprünglichkeit, in welcher der Roheste an sich selbst dem ausgebildet Begabtesten um Nichts nachstehen mag, dennoch, verlassen von der Menschheit und unberührt von ihrer Entwicklung, in einem thierähnlichen Zustande zurückbleiben würde: so hätte auch die Menschheit im Ganzen sich nicht über jenen dumpfen Aberglauben, welchen wir noch jetzt in den Naturreligionen sehen, ohne fremde Hülfe erheben können, — deren Charakteristisches wir eben aufzusuchen haben — mochte sie auch in sinnlicher Weise ausgebildet und durch Ueberlegung sinnlich verständig geworden sein.

So muss zuvörderst völlig in Abrede gestellt werden *), dass der Glaube an die Einheit Gottes das unmittelbare Ergebniss jenes ursprünglichen Gottesbewusstseins sei, noch weniger der Glaube an die persönliche, überweltliche Einheit desselben, in der wir überhaupt, wie man auch den Ursprung eines solchen Glaubens erklären möge, nur einen der kühnsten und vermitteltsten Gedanken finden können, zu welchem je sich das Bewusstsein aufgeschwungen. Und in der That lässt es sich nur aus dem tiefen Drange eines religionsbedürftigen Gemüths entschuldigen, jene Idee um

*) Vergl. Aphorismen a. a. O. 30. S. 239. 40.

jeden Preis vor sich zu behaupten und zu rechtfertigen, wenn Jacobi so leicht sich überredet, sie gesichert zu haben, und sich z. B. an einer der vielen Stellen, wo er diese schwierige Frage behandelt (Jacobi an Fichte, Werke II. S. 48. 49.), mit der Auskunft genügt: dass der Mensch „rein aus sich" Gott, nämlich das ewig Eine, persönliche Wesen finde, „weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann, — und dass er sich selbst verliert, sobald er widerstrebt, sich in Gott, auf eine seinem Verstande unbegreifliche Weise, — zu finden; sobald er sich in sich allein begründen will": — als wenn ein Nichteingehen auf einen solchen Theismus das Letztere (das Sichaussichselbstbegründen) nothwendig machte; — und wenn man vollends diese unklare, widerspruchvolle, incohärente Vorstellung die „Offenbarung" Gottes im Menschen genannt sieht!

Ernster jedoch werden die Folgen dieser Selbsttäuschung, wenn er auf solche Gewissheit hin jeder historischen Ueberlieferung den Abschied giebt; seiner himmelgeborenen Vernunft sicher, auf ein „reines", jedes Historischen oder Positiven entkleidetes Christenthum dringt, und so einer der wirksamsten Stimmführer dieser Richtung in der Zeit geworden ist. Er zerstört damit den Stamm, auf welchem er selbst erzeugt und gewachsen ist; denn nicht das allgemeine Vernunftbewusstsein, sondern allein die christlich-weltgeschichtliche Kultur hat ihm von dieser Erkenntniss Kunde gebracht, und ihn in den Stand gesetzt, die Gewissheit jener ernsten Wahrheiten so bequem und sicher auszusprechen. Und bloss aus dem Grunde, weil es jetzt mehr Sache der Gewohnheit als der Prüfung ist, daran nicht zu zweifeln, — Etwas für wahrhaft unmittelbar und vernunftursprünglich zu halten, diess heisst bei einem Philosophen die Connivenz für die Gewohnheit allzu weit getrieben!

Soll überhaupt das Dasein eines persönlichen Wesens von uns erkannt werden, so ist diess schlechthin nur auf doppelte Weise möglich: es muss von uns erfahren

werden, sich ankündigen in eigener unmittelbarer Mittheilung; es muss — Person der Person — sich offenbaren; ein Begriff von Offenbarung, den Jacobi, nach seinen Aeusserungen über positive Religion zu urtheilen, verwerfen würde: oder jene Erkenntniss bleibt auf's Eigentlichste Gegenstand einer wissenschaftlichen Erforschung, einer rückschliessenden Begründung von der Weltthatsache. Auch hier ist kein Drittes möglich! — Aber unter diesen Weltthatsachen wird, in seinen objektiven Zusammenhang eingereiht, das weltgeschichtliche Zeugniss von einem solchen Gotte allerdings die höchste Bedeutung gewinnen.

Und hiermit nahen wir dem Kerne der Sache, der Frage nach dem wirklichen Ursprunge jenes historisch zum Gemeinbewusstsein der kultivirten Menschheit gewordenen Glaubens an die Einheit, Geistigkeit und Persönlichkeit des höchsten Wesens. Wir können dabei anknüpfen an den Gegensatz, welchen Jacobi im ersten Abschnitte seiner Schrift über die göttlichen Dinge durchführt, zwischen einem vollendeten Idealisten und Materialisten in der Religion, wo, wenn dieser Alles nur aus Historischem und äusserlich Gegebenem herleitet, jener es aus sich selbst und aus reinem Vernunftbewusstsein thut, und mit einem erspekulirten Gotte sich genügen zu können meint (Werke III. S. 263—339. Vgl. S. 254.). Derselbe Gegensatz, nur noch tiefer greifend, gilt auch in dieser Frage, und hier scheint unser Philosoph sich dennoch überwiegend der bloss idealistischen, sonst so lebhaft von ihm bekämpften Partei zuzuneigen.

Bisher lässt sich überhaupt in allen Theilen der Wissenschaft die entgegengesetzte Richtung unterscheiden, entweder Alles aus dem Innern, dem Subjekte, herzuleiten, oder erst von Aussen es in's Innere hineingelangen, ja das Innere, die Einheit des Subjektes selbst, aus einer Zusammensetzung von Aeusserlichkeiten erwachsen zu lassen; und wie uns Jacobi solche Antagonisten im Religiösen vorgeführt hat, so haben sie nicht aufgehört, sich in allen

Fragen der Metaphysik, Psychologie und Physiologie zu bekämpfen. — Die durchgreifende Beobachtung und die Spekulation lehrt jedoch, dass im Natürlichen, wie Geistigen, nur in dem Maasse Etwas zur Wirklichkeit kommt, als ein Inneres auf sein Aeusseres (das Subjektive auf seine Objektivität) trifft, kurz, wenn beide, gleichwie sie an sich des Einen Wesens, Ursprungs und Geschlechts, für einander gebildet sind, so nun auch in ihrer Wirklichkeit zu einander kommen und sich durchdringen müssen.

So ist in uns selbst Alles, wozu wir werden, was wir uns wahrhaft zu „eigen" erwerben können, schon ebenso apriorisch vorhanden, in uns vorgebildet, wie es zugleich jedoch, um wirklich — vollständig wirklich für uns zu werden, ein Aposteriorisches, erst zu Erfahrendes bleibt. Unser Geist hat Alles, aber darum bedarf er dieses Allen, und nur weil er es schon durch Anticipation besitzt, vermag diess auch faktisch ihm zugänglich, eindringlich zu werden, durch seine an sich ihm verwandte und gemässe Natur. So enthält das Auge, überhaupt das System der Sinne im Menschen, das Licht, die Qualitäten der Natur auf wahrhaft apriorische und ideelle Weise: die ganze Natur in ihren qualitativen Grundkategorieen ist aprioristisch in den Sinnen vorgebildet; dennoch bedarf er nicht minder des entgegenkommenden Aposteriori — des Lichtes oder Tones — um daraus ein wirkliches Sehen oder Hören werden zu lassen.

Nicht anders weist sich die Oekonomie der Wirklichkeit nach in dem Ursprunge, wie in der Verwirklichung des religiösen Bewusstseins. Die Idee Gottes ist eine durchaus apriorische, ursprüngliche, unvertilgbare: das Bewusstsein der eigenen Endlichkeit, welches, wie gezeigt, mit dem unmittelbaren Selbstgefühl zusammenfällt, setzt die Idee eines Unendlichen schlechthin voraus: das Sichnichtselbstbegründen-können schliesst die Idee eines Wesens, das Grund seiner selbst, wie alles Andern ist, unmittelbar in sich; aber diese Idee bleibt in ihrer bloss subjektiven

Verschlossenheit nothwendig unbestimmt, schwankend, dem Aberglauben oder dem vernichtenden Zweifel hingegeben, überhaupt ihrer eigenen, vieldeutigen Ausbildung überlassen. Auch sie bedarf es zuerst, dass eine Objektivität Gottes ihr entgegentrete, aber nicht etwa, wie schon aus der Konsequenz dieses Zusammenhanges erhellt, eine ebenso unbestimmte Objektivität desselben in der Natur und in dem geschichtlichen Weltlaufe: — wie weit man diese mit Recht und Gründlichkeit nur reichen lassen kann, haben wir nachgewiesen; und wir stimmen völlig Jacobi und andern Forschern bei, dass erst, wenn man die wahre Erkenntniss von Gott schon habe, man ihn auch in der Natur und im Weltlaufe auf die rechte Weise wiederfinden könne. Jene Objektivität Gottes ist vielmehr als ganz eigentliche — Geist zu Geist, Person zu der Person — für den Menschen gefordert, aber mit der Nothwendigkeit einer universalen Analogie gefordert. Denn indem, wie die Philosophie in höchster Allgemeinheit nachweist, und alle Wissenschaft nur in's Einzelne auszuführen hat, jedes Innerliche, Apriorische, darum aber zugleich an sich Leere und Unentschiedeue, gedeckt (überdeckt) und dadurch erfüllt werden muss mit der ihm zugebildeten Objektivität, um wirklich, und damit ein Bestimmtes zu werden: so wäre es die stärkste Lüge des Daseins, die erste Lücke in jener Korrespondenz der stets sich voraussetzenden Hälften der Wirklichkeit, wenn dem apriorisch subjektiven Gottesbewusstsein nun nicht auch ein objektiver Gott, es bestätigend, aber auch fixirend, es über sich und seine eigenen Eingebungen hinausführend, entgegenkäme.

So nöthigt also die formellste Konsequenz zu dem Satze: was von der objektiven Natur Gottes (zumal von einer überweltlichen Einheit und geistigen Persönlichkeit desselben) dem Menschen zur Mitwissenschaft gekommen, das kann er ursprünglich wissen nur auf vermittelte Weise, durch Gott selber oder seine Mittheilung.

Diesem allgemein spekulativen Postulate kommt wirklich nun die universale Kunde von einer objektiven Offen-

barung in der Weltgeschichte entgegen: Gott hat das begehrte Zeugniss über sich selber in der That abgelegt. Indem nun die Philosophie überall jenen allgemeinen Wechselaustausch und Parallelismus des Innern und Aeussern wiederfindet, muss sie ihn auch bis in diese Offenbarung und Zeugnissschaft Gottes über sich selbst hineinverfolgen. Diess ist die ungeheuere Thatsache, die sie nothwendig vorauszusetzen hat, nicht nur, so gewiss Religion, objektive Gotteskunde — nicht bloss jenes vage Gottesbewusstsein, — sondern so gewiss Geschichte ist; denn nur unter ihrer Voraussetzung ist eine wahre Geistesentwicklung, Freiheit, möglich. Erst dadurch, dass der menschliche Geist in Rapport trat mit dem Geiste Gottes, — (bleibe zunächst dahingestellt, wie ein solcher möglich) — konnte er befreit werden von dem ausschliesslichen Rapport mit der Natur; denn nur so konnte das Uebersinnliche, Unsichtbare ihm ein Objektives, über die Naturobjektivität Erhobenes werden. Eine gründlich sich verständigende, alle entgegengesetzten Möglichkeiten durchversuchende, historische und philosophische Forschung dürfte endlich zu dem bleibenden Ergebniss zurückkehren, dass alle wahrhaften Kulturanfänge ohne diess göttliche Element der Geschichte völlig unerklärlich sind. Und diesem begegnet abermals das durchgreifende historische Zeugniss: Religion, Gesetze, Kultur werden überall auf einen ersten gotterleuchteten und gottgesendeten Stifter zurückgeführt; erst in ihm erhalten sie ihre ausdrückliche Beglaubigung, welche sich auch spekulativ in irgend einer Weise oder nach einigem Grade einer Rechtfertigung wird unterwerfen müssen, indem auch begriffsgemäss jede solche Gründung ursprünglich nur von dem Ergriffensein eines einzelnen Individuums ausgehen kann. (Man vergleiche die weitere Ausführung dieser Sätze in den Aphorismen 16. S. 219. 23. S. 228., besonders 54. 55. S. 266. ff.)

Eine künftige, dadurch erst in einem der wichtigsten Theile des Geisteslebens zur Vollständigkeit gelangende Psychologie hat übrigens für die Nachweisung zu sorgen, in welcher Gestalt der Perception ein an sich über die

gewöhnliche Empirie und deren Bewusstseinsvermittlungen hinausliegendes Wesen dem Menschen dennoch zu unmittelbarer, objektiver Kunde zu kommen vermöge. Hier bietet sich der Begriff der Eingebung dar, deren universale Thatsächlichkeit freilich selber zum Gegenstande einer umfassenden psychologischen Untersuchung gemacht werden müsste: — der Eingebung nämlich in dem ganz allgemeinen Sinne, dass nicht auf dem Wege sinnlichen Gewahrwerdens und dessen Vermittlung, sondern schlechthin innerlich und doch unmittelbar (intuitiv), das Wesen des Einen in dem Andern zum Bewusstsein gelange. (Vgl. Aphorismen 15. S. 218. 19.)

Wenn nun die unläugbare Erfahrung eines psychischen Rapports zwischen einzelnen gleichgestellten Individuen zeigt, wie, z. B. im animalischen Magnetismus und sonst, die Gedanken und Empfindungen des Einen unmittelbar in dem Andern mitentstehen; so ist nach dieser Analogie auch die Möglichkeit einer Einsprache des höhern Geistes in den niedern noch weit begründeter. Auch hier werden sich nämlich begriffsmässig in stetiger Entwicklung, und parallel damit in kritisch bewährten Thatsachen, durch deren Verständniss nun das Hauptmotiv hinweggeräumt wird, warum man sich nicht bloss mehr mit dem Ignoriren oder Abläugnen derselben zu behelfen braucht, — Stufen und Vertiefungen eines solchen allgemeinen, wie speciellen Geisterrapports nachweisen lassen, wodurch der bisher isolirt stehende, und so mit der härtesten Paradoxie behaftete theologische Begriff der Inspiration zu einem allgemein psychologischen werden, und in stufenmässigen Zusammenhang treten würde mit den unläugbarsten und geläufigsten Erscheinungen alles geistigen Lebens *). Für die Wissenschaft nämlich kann

*) Hier ist auf die von Passavant, einem besonnenen und bewährten Erforscher dieser Thatsachen, nachgewiesene Stufenfolge im Hellsehen zu verweisen: „Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen" 2te Aufl. 1837. S. 129—183. Vgl. S. 195. u. 346.

es von keiner Bedeutung sein, wenn ein übrigens wohlmeinender Eifer die Vergleichung des gewöhnlichen Hellsehens mit den einer höhern Ordnung der Dinge angehörenden Thatsachen bedenklich findet. Allerdings besteht die Continuität zwischen dem Höhern und Niedern, auf welcher alles Dasein beruht, nicht bloss in quantitativen Steigerungen; aber sogar die formelle Untersuchung dieser Begriffe weist nach, wie das quantitativ Gesteigerte eben damit zu einem qualitativen, *specifischen* Unterschiede ausschlagen müsse.

Noch verfehlter wäre es hier, pantheistische Voraussetzungen oder Ergebnisse zu befürchten. Der Begriff einer solchen Inspiration, zu welchem die Konsequenz des *Thatsächlichen* zu nöthigen scheint, überwindet den Pantheismus so zu sagen auf faktische Weise; denn mit einem *bloss* universalen, in das All ausgegossenen Gottwesen einen persönlichen Verkehr des Menschen, ein Sichoffenbaren jenes an denselben denkbar zu finden, wäre selbst ein Widerspruch, ein völlig ungereimter Gedanke. Wird nun die Philosophie auch ihrerseits aus den vorher entwickelten Gründen zur Annahme einer solchen Thatsache zurückgedrängt; so bestimmt diess nothwendig auch von hier aus ihre spekulative Gotteslehre: sie kann sich darin mit irgend pantheistischen Grundvoraussetzungen kein Genüge mehr thun; aber ebenso wenig zeigen sich hier noch ausreichend die unbestimmt theistischen Vorstellungen *Jacobi's* von einer *nur* extramundanen Gottheit. Unter beiderlei Voraussetzung vielmehr bleibt im Gedanken einer Offenbarung etwas Unklares und Mystisches zurück; — ein Gedanke, ohne welchen dennoch der Begriff der Geschichte und unserer geistigen Wirklichkeit darin, des Gewissesten, was es für uns giebt, wie wir gesehen, nicht zum gründlichen Abschluss gelangen kann.

Und so bleibt es abermals Aufgabe der Philosophie, dieses Problem der Geschichte durch ihren spekulativen Gottesbegriff zu lösen, und nicht eher abzulassen, als bis die Idee des „Absoluten" auch von dieser Seite her der Wirk-

lichkeit (dem aus ihr zu Erklärenden) völlig gemäss geworden ist. Dann wird darin auch das entscheidende Kriterium gefunden werden (dessen Durchführung in einer spekulativen Geschichte der Offenbarung, als die specifische Aufgabe der Religionsphilosophie, zu bezeichnen ist), die wahre oder eigentliche Offenbarung in der Geschichte von einer falschen (subjektiv getrübten) bestimmt abzuscheiden. Auch hier nämlich muss jener allgemeine Erkenntnissprocess einer Aneignung und Aufnahme des Objektiven in die ihm zubereitete Subjektivität sich fortsetzen, der objektive, offenbarte Gott wird sich dem Göttlichen in uns immer tiefer und tiefer bezeugen. Die Aneignung der Offenbarung kommt daher auch hier bis zum Punkte, dass das Unmittelbare, Geglaubte, ein Vermitteltes, frei Erkanntes werden muss durch das Zusammentreffen und Ineinandergehen der beiden ursprünglich verwandten Hälften, welche durch eine vorausgehende, gleichsam hinter dem Rücken des menschlichen Bewusstseins und seiner Freiheit vorgegangene Vermittlung überall sich aufsuchen und finden müssen. Wie daher nach den oben schon angedeuteten, weiter zurückgreifenden Parallelen das Auge dem künftigen Lichte, die Sinne überhaupt der Sinnenwelt vermittelt sind auf eine geheimnissvolle, aber objektive Weise, ehe und damit sie sich dann selbst vermitteln können; so ist auch der ihm nahende objektive Gott schon im Innern des Menschen zubereitet: die „Vernunft“, das ursprünglich (apriorisch) Göttliche in uns, ist völlig im Stande, den Gott in seiner objektiven Offenbarung an uns zu verstehen, und diese somit zu prüfen. Aber auch hier ist das Wechselseitige, der Austausch beider wohl anzuerkennen, der jenen Kanon (*credo, ut intelligam*, welchem dann zur Seite tritt: *intelligo, quia credidi*) ebenso sehr bestätigt und für sich voraussetzt, als doch näher bestimmt und berichtigt. Denn nirgends in diesen allgemeinen Verhältnissen ist ausser Acht zu lassen, dass das Subjektive die verwandte Objektivität nicht nur in sich aufnimmt, sondern, in diese sich hineinverständigend, und durch sie

über sich hinausgeführt, dadurch in ihrem ursprünglichen Horizonte erweitert wird. Wie unsere Vernunft sich erweitert an der Vernunft der göttlichen Schöpfungswerke, so muss noch weit tiefer die Oekonomie der göttlichen Offenbarung und des geschichtlichen Gottes die Vernunft über sich hinausorientiren. Denn in ihm kann erst der Standpunkt eines gründlichen und vollständigen Weltverständnisses gegeben sein. Die Philosophie endet in Theosophie, wie die wahre Spekulation umgekehrt in dieser ihre geheime Voraussetzung, Nahrung und Quelle hat.

Jacobi hat aber in unserer Zeit nicht nur das Verdienst, welches ihm auch von Hegel zugestanden worden ist, an die Ursprünglichkeit der Idee des Unendlichen wieder erinnert zu haben, sondern weit bestimmter noch mit dem Drange und der Inbrunst eines die wahre Objektivität Gottes suchenden Gemüths auch im Umkreise der Philosophie den Begriff einer eigentlichen und concreten Offenbarung desselben, wenn auch nur halb zaghaft, und wie in eingehüllter, unentwickelter Gestalt, zur Geltung gebracht zu haben.

Wenn wir jedoch, von diesen Anregungen abgesehen, darnach fragen, was von den oben ausgehobenen Sätzen Jacobi's als eigentlich spekulativen Inhalts, als positiver Ertrag für die Philosophie, zurückbleibe, so möchte das Gewicht derselben, also beurtheilt, fast auf Nichts heruntersinken. Gottes Person, ausdrücklich nur extramundan, nicht intramundan, freischaffend und waltend nach sittlichen Zwecken — alle diese Behauptungen, so wahr sie an sich selbst sind, d. h. so irrig jede direkte Behauptung des Gegentheils wäre, — sind dennoch in diesem Zusammenhange eben nur Behauptungen, deren Wesentliches jeder Einzelne nach dem Standpunkte seines Geistes wie seiner Bildung sich anders vorstellt; daher auch Keinem, so lange er selbst in der Sphäre des Vorstellens bleibt, das Recht zusteht, seine Vorstellung (d. h. seinen gleichnissweisen Ausdruck dafür), als den einzigen und gemeingültigen, den Andern aufzudrängen. Was alles Diess

heisse und bedeute, kann gemeingültig nur auf dem Wege des philosophischen Denkens entschieden werden, da, wie sich nun wohl unwidersprechlich gezeigt hat, in dem unmittelbaren Bewusstsein des Ewigen, wovon Jacobi ausgeht, zugleich jene Vorstellungen nicht enthalten sind, noch sein können. Fällt diese Untersuchung nun aber in den Mittelpunkt der Spekulation; so können wir auch hier nur auf die weitere Entwicklung derselben verweisen, die eben jenen Punkt zum Centrum ihrer Forschungen gemacht hat.

III. Noch ist die dritte Frage zurück: welch' ein Verhältniss von Jacobi dem Verstande angewiesen werde zwischen der unmittelbaren Sinnenwahrnehmung und der ursprünglichen Vernunft? Bezeichnend stellt er ihn dar, als das Vermittelnde zwischen beiden, als das Auge der höhern Besonnenheit, welche sich des Inhaltes, wie der Aussagen jener beiden unmittelbaren Anschauungen bewusst wird, aber nur durch sie seinen Inhalt, seine Erfüllung empfängt. So ist der Verstand eigentlich innerlich Eins mit der Vernunft; er entwickelt, sichtet, ordnet ihre Aussagen, ist überhaupt, nach der Konsequenz dieses Verhältnisses, nur die zur Klarheit über sich selbst gebrachte, somit erweiterte Vernunft selbst. Keineswegs aber kann er wiederum besondere Erweise von ihrer Wahrheit führen, weil, woraus er beweisen, d. h. die Wahrheit eines Gedankens entwickeln kann, eben nur die Vernunft ist, das Unmittelbare, Vorausgesetzte, woraus er selber ist und schaut.

Aber wie die Vernunft das Vorausgegebene ist dem Verstande, und sonach, wenn man will, das Vornehmere und Erste; so muss doch umgekehrt — auch nach der Konsequenz Jacobischer Ansicht — der Verstand, als das Scheidende, Entwickelnde jener Unmittelbarkeit, das Höhere, der Richter über die Wahrheit in letz-

ter Instanz erscheinen. Falls nämlich Zweifel entstehen über die Aussagen der Vernunft, und Streit über die Auslegung derselben; — wie wir oben wirklich in den wichtigsten Punkten die Aussagen der Vernunft ganz anders fanden, als Jacobi sie behauptete; — wer anders vermag in solchem Falle darüber zu entscheiden, als eben der Verstand, der allgemeine Ausleger? Und diess wäre das Erste, was auch von hier aus seine Theorie nöthigen würde, über sich hinauszugehen!

Aber auch in anderer Beziehung kann die Vernunft (in Jacobischem Sinne) sich nicht entwickeln (zum Bewusstsein kommen), ohne auf eigentlich spekulative Probleme zu stossen; ja in ihrem eigenen Schoosse liegen sie, nur noch eingehüllt in das Dunkel ihrer Unmittelbarkeit. Die Vernunft enthält in ihrer Ursprünglichkeit die Idee, ist die Anerkenntniss des Ewigen, Absoluten: wie vermag doch also Endliches zu sein? — Ich bin mir im Innersten meiner Freiheit, meiner Selbstbestimmung bewusst; woher doch die Nothwendigkeit, die sich überall mir entgegenstellt, und sogar hemmend in mein eigenes Innere greift? — Sind aber diese Fragen, die nächsten und unabweisbarsten, einmal zum Bewusstsein gelangt, so müssen sie gelöst werden; sie wohnen in der Tiefe unserer Vernunft und treffen unsere eigene innerste Natur; also auch nur entwickelte, in sich vollendete Vernunft, d. h. Verstand, wird sie zu lösen vermögen.

Dass sie überhaupt aber gelöst werden können, dafür scheint der Geist des Menschen selbst sich zu verbürgen: es müsste denn ein ewiges Bedürfniss in ihm geben ohne Sättigung, einen Stachel der tiefsten Wissbegierde ohne endlichen Frieden, ja die Vernunft des Menschen selbst müsste es auf einen Selbstwiderspruch mit ihm abgesehen haben. — Aber wir können noch dazusetzen, dass die Lösung dieser Fragen, wie sie in der Religion auf eine unmittelbare Weise sich ausgesprochen findet, auch in der Philosophie, seitdem philosophirt wird, nicht bloss versucht, sondern auch geleistet sei, und zwar überall auf die gleiche

Art, nur verschieden nach dem Grade der Klarheit und Entwickelung: und so findet sich auch historisch wirklich nur Eine Philosophie, da eben in der Lösung jener Grundfrage das eigentliche Wesen derselben besteht, nur mehr oder minder entwickelt.

Aber gerade hier giebt die Lehre Jacobi's ihre stärkste Blösse. Nicht nur läugnet er nämlich, dass über jene höchsten Fragen überhaupt eine entscheidende spekulative Antwort möglich sei, wie Kant durch Ausmessung des ganzen Erkenntnissvermögens den innern Grund entdeckt zu haben glaubte, warum ein theoretisches Erkennen des Uebersinnlichen unerreichbar bleibe, warum also weder ein positives (theistisches) Resultat errungen werden könne, noch aber auch das direkte Gegentheil desselben erweisbar sei: sondern viel weiter geht Jener noch; ihm endet das unablässige Forschen nothwendig in einem durchaus verneinenden Resultate: die Untersuchung über die Realität unseres Erkennens in Nihilismus, die Forschungen über das höchste Wesen und unser Verhältniss zu ihm in Atheismus, die Untersuchung über den Weltzusammenhang in fatalistische Freiheitsläugnung. Und diess hat Jacobi nicht nur einer einzelnen Philosophie als ihre nothwendige Konsequenz entgegengehalten, sondern für das absolut letzte Ergebniss aller Spekulation erklärt. Damit ist aber der geistzerreissendste Zwiespalt über den Menschen ausgesprochen: will er klar erkennen, will er nur dem Verstande vertrauen, so schwindet ihm jede höhere Wahrheit dahin; der Zustand der Klarheit gränzt an den der Verzweiflung, und nur in der Dämmerung, im Halbdunkel der Ahnung, des Glaubens, vermag er festzuhalten, was ihm das Heiligste dünkt. Aber immer treibt es ihn wieder, was er glaubt oder glauben möchte, auch in freier Erkenntniss zu besitzen; diese jedoch wirft ihn ewig nur in den vernichtenden Zweifel zurück; und so ist ein heil- und endloses Schwanken, ein unvertilgbarer Hader des Geistes das letzte Ergebniss, welches Jacobi an sich selbst so treffend schildert, wenn

er sagt, dass er sich von zwei entgegengesetzten Strömungen getrieben fühle, deren eine ihn unaufhörlich versenkt, während die andere ihn emporhebt.

Und dieser Zwiespalt seiner innersten und besten Kräfte bei dem edelsten Bestreben sollte das unvermeidliche Loos des Menschen sein, — des göttlichen Ebenbildes auch nach Jacobi? Wahrlich, verhielte es sich also, wir nähmen keinen Anstand, den Menschen für die abenteuerlichste Missgeburt der Schöpfung zu erklären, wenn er mit seinem höchsten und reinsten Bestreben nothwendig in innerer Selbstzerreissung enden müsste. Billig möchte aber wohl jeder Besonnene in jenem an Jacobi sich zeigenden und von ihm so vielfach geschilderten Geisteszustande nur das Resultat einer Verbildung oder einer Krisis erblicken, wie sie in einer Uebergangsepoche, gleich der unsrigen, wo die Gewissheit des Glaubens entwichen und die höchste Frucht der Wissenschaft noch keinesweges gezeitigt ist, von den edelsten Gemüthern gerade am Tiefsten und Schmerzlichsten empfunden werden muss.

Man vergebe uns die Lebhaftigkeit unserer Ausdrücke hier und an einigen andern Stellen über den dahingeschiedenen Weisen. Aber wenn er selbst überall so beredt ist, seinen innersten Abscheu gegen gewisse Lehren an den Tag zu legen, die er für atheistisch oder nihilistisch hielt, während er diese Konsequenzen seinen Gegnern doch nur unterschob; wenn seine Polemik in der Regel aus einem fast persönlichen Affekte gegen eine Ansicht entsprang, die er nun durch grelles Ausmalen, durch Uebersetzen derselben in gehässige Ausdrücke zu bekämpfen suchte: könnte uns, den Jüngern, wenigstens nicht vergeben werden, wenn wir gegen wörtliche Aeusserungen desselben, die schlechthin keine andere Deutung oder Beschönigung zulassen, bei denen also auch kein Missverstand denkbar ist, mit unwillkührlichem Nachdruck, doch

ehrfurchtsvoll, protestirt haben? Zumal da wir innig überzeugt sind von dem Nachtheile, den diese Ansicht auf die Bildung der Gegenwart schon ausgeübt hat, und noch auszuüben fortfährt. Eben dieser Glaube, dass der Verstand nur zerstörend wirke, dass man ihn sorgsam abzuhalten habe von der Prüfung der höchsten Wahrheiten, — der bequeme, recht eigentlich zur Geisteswillkühr jeder Art einladende — welche Konsequenzen kann er nicht unter sich bergen, zumal in einer Zeit, die Alles gleich bis zum absurdesten Extreme verfolgt?

Aber auch die Beschränktheit, ja Illiberalität von Jacobi's Polemik, scheint noch von keinem Unbefangenen völlig in's Licht gestellt, da Manche sogar es ihm nachrühmen, wie er überall nach Gerechtigkeit, Billigkeit und Milde gestrebt habe. Vielmehr scheint diese fast überall nur darauf anszugehen, der angeführten oder allgemeinen Konsequenz einer Lehre sich zu bemächtigen, um daraus sofort zu entscheiden, was sie wohl behaupten könne, und was nicht; voraussetzend dabei, wie es scheint, dass es ihm vorbehalten sei, die höchste Konsequenz eines Systemes oft besser zu erkennen, als ihr Urheber selbst. *) — Er weiss es ja schon im Voraus, dass

*) Manche Aeusserungen von Jacobi sprechen diess sogar unumwunden aus, während sein polemisches Verfahren, welches ein Eingehen in's Einzelne fast nie für nöthig hält, über diese stillschweigende Prämisse keinen Zweifel übrig lässt. So, indem er gegen Reinhold in Bezug auf die Wissenschaftslehre äussert, er habe zwei Hauptwerke über sie, Fichte's Rechts- und Sittenlehre, noch nicht durchlesen können, „weil er noch immer zu viel Knoten in seiner Theorie gefunden," setzt er demungeachtet sogleich hinzu: „Im Grunde ist das gleichgültig, denn es ist nicht die Frage davon, was Fichte am Ende meint oder lehren will, sondern was er seinen Principien zufolge meinen und lehren muss." (Reinhold's Leben und litter. Briefwechsel S. 250.) Eben so kann auch die Polemik gegen den Atheismus der Philosophen, da diese doch nirgends atheistische Aeusserungen vorgebracht, und ausserdem noch jeder-

eine spekulative Lehre keine tiefere Wahrheit zu bieten vermöge; und so wäre es sogar ein psychologischer Widerspruch, mit vollkommener Hingebung und ganzer Selbstaufopferung ein Werk in sich aufzunehmen, von dessen Vergeblichkeit man schon im Voraus überzeugt ist! — Kommt nun dazu noch ausgezeichneter Scharfsinn und jene Gewandtheit, eine leichtgefasste Idee bis zu ihrem Extreme zu verfolgen; so sind alle Elemente seiner Polemik dargestellt, welche immer darauf hinausgeht, einer Seits im Allgemeinen die theoretische Konsequenz einer Lehre anzuerkennen, anderer Seits aber ihr Resultat zu einer die Vernunft empörenden Absurdität zu machen. So geschah es fast unvermeidlich, dass man seinen polemischen Werken gegen Kant, die Wissenschaftslehre, das Identitätssystem, Verdrehung der Ansichten des Gegners vorwarf, ja behauptete, sein grösster Kunstgriff bestehe im Gallimathisiren desselben. Wohl ladet nämlich diess ganze polemische Verfahren dazu ein, den Gegner zu missdeuten, indem man ihn zu leicht nimmt, und mit allgemeinen Behauptungen und Rügen ihn widerlegen zu können meint. Und diess ist um so nachdrücklicher hervorzuheben, als auch jetzt noch nicht selten in der Kritik philosophischer Werke, nur ohne den Scharfsinn und die polemische Kraft Jacobi's, dasselbe Verfahren gehandhabt wird.

Gehen wir jedoch auch hier zu den allgemeinen Gründen zurück, auf die Jacobi sein Urtheil über die Nichtigkeit und Vergeblichkeit aller spekulativen Erkenntniss stützte: sie finden sich am Ausführlichsten entwickelt in der siebenten Beilage zu den Briefen über Spinosa *).

zeit jene Behauptung Jacobi's von sich gewiesen haben, zuletzt nur auf eine Voraussetzung des Inhaltes leiten: dass Er besser wisse, was jene Philosophen eigentlich lehren wollen oder können, als sie selbst! —

*) Man vergleiche mit dem Nachfolgenden die ungefähr gleich-

Der theoretische Verstand sucht überall zunächst die nothwendige Verknüpfung der Begriffe oder Dinge unter einander durch Demonstration aufzuweisen. Jndem er A denkt, wird ihm dadurch auch ein B gesetzt; das Sein von A ist ihm also unabtrennlich vom Sein von B, und umgekehrt. Und diese Verkettung von Begriffen durch innere Nothwendigkeit ist, was Wissenschaft, systematisches Erkennen, ausmacht. Aber aufgewiesen wird der nothwendige Zusammenhang zweier Begriffe nur durch ihre Konstruktion, dadurch, dass wir sie im Geiste frei erzeugend aus ihren Elementen entstehen lassen. Was wir auf diese Weise konstruiren können, begreifen wir, was nicht konstruirbar ist, begreifen wir nicht (S. 424. alte Ausg. Werke IV. 2. S. 134.).

Der Verstand aber, unbefriedigt durch das Verweilen im Einzelnen, versucht es, die allgemeine Form, das Gesetz, wonach alles Einzelne entsteht, sich verändert und vergeht, kurz das schlechthin Allgemeine zu erkennen. Daraus die Philosophie, deren erste Frage ist, wie aus dem Unbedingten das Bedingte hervorgehe. — Zuvörderst, was darf die Philosophie sich verstatten, in jenen Begriff aufzunehmen? Nichts, als was sie zu ihrer Erklärung des Bedingten bedarf, Nichts, als was in demselben ihr wirklich begreiflich ist. Das Unbedingte ist ihr

zeitig geschriebene Kritik Hegels über die Jacobische Lehre in der Einleitung zur zweiten und dritten Ausgabe seiner Encyklop. der philos. Wissenschaften (§. 62 S. 75. 3te Ausg.), welche denselben Ausgangspunkt nimmt. Ein Anhänger desselben hat desshalb, das chronologische Verhältniss zu wenig beachtend, den Verfasser eines Gedankenraubes an Hegel beschuldigt, welchen Verdacht, neben jenem äussern Grunde (vgl. Intelligenzbl. der Hall. Litt. Zeit. 1830. N. 51.), die Vergleichung beider Ausführungen am Besten berichtigen kann. Um für jeden Fall die Sache in ihrer Integrität zu lassen, giebt der Verf. diesen Abschnitt in unverändertem Abdrucke wieder.

Anm. zur zweiten Ausgabe.

daher nur letzter Urgrund, umfassende Bedingung des Wesens und Seins aller einzelnen Existenzen: die (spinosische) absolute Substanz, aus der unendlich Einzelnes auf unendliche Art hervorgeht. So bleibt nur der Gedanke absoluter Allmacht, nicht aber der Vorsehung, Weisheit, „Persönlichkeit," an ihm übrig, weil die nothwendige Einheit dieser Begriffe mit jenem nicht aufgewiesen werden kann. Es genügt nämlich als letzter Erklärungsgrund alles Einzelnen der Begriff absoluter Substanz und Allmacht vollkommen.

Eben so ist bei der Frage nach dem ewigen oder zeitlichen Ursprunge der endlichen Dinge aus dem absoluten Urgrunde die Frage sehr bald gelöst, wenn wir im Abstrakten der blossen Begriffskonstruktion bleiben. Das Werden kann eben so wenig angefangen haben, als das Sein, und jede endliche Bestimmung, hervorgegangen ihrer Ursache nach aus einer andern, ihrem Grunde nach aus dem absoluten Urgrunde, leitet auf eine unendliche Reihe innerlich verketteter einzelner Dinge zurück, in welcher Alles befasst ist durch gleiche, allbestimmende Nothwendigkeit. Was wir daher Freiheit nennen, d. h. absoluten Anfang, That aus sich selbst, unterbrechend die Reihe jener unendlichen Bedingungen, wäre ein Widerspruch an sich: nicht nur wäre die Verkettung des Universums dadurch unwiederbringlich aufgelöst, sondern es wäre damit sogar ein schlechthin widersprechender Begriff behauptet. Wie vermöchte überhaupt Etwas zu sein, nicht begründet im absoluten Urgrunde, d. h. durch keine innere, ewige Nothwendigkeit getragen, gleichsam aus dem Nichts gehoben?

Aber wenn der Begriff der Freiheit auch verworfen werden muss; woher doch das Phänomen derselben? Weil in unserm Selbstbewusstsein die Bedingung, die bewegende Ursache derselben, verborgen bleibt, die, wenn sie aufgedeckt würde, unsere freien Handlungen zu eben so nothwendigen machen würde, als alles Uebrige es ist. Ist doch auch nach der gewöhnlichen Ansicht keine freie Handlung

ohne Motiv, ohne „Bewegungsgrund“, denkbar, und eben in diesem muss das Princip gesucht werden, das mit verborgenem Zwange auch die scheinbar freieste Handlung lenkt.

Diess Alles klar und auf „unwiderlegbare Weise“ darzustellen*), ist vor Allem Spinosa gelungen, dessen Lehre daher recht eigentlich als das Normalsystem der Demonstration, als deren eigentlichste und höchste Konsequenz anzusehen ist. Aber eben desshalb geht jeder Weg der Demonstration in Fatalismus aus, eben so bestimmt einen persönlichen Gott, als die menschliche Freiheit läugnend, indem beide nicht nur undenkbar sind nach diesen Principien, sondern ihr Begriff sogar als sich widersprechend, innerlich unmöglich erscheint; eine Behauptung, die Jacobi überall sehr sorgsam hervorzuheben sucht.

Hieraus lassen sich nun alle Aeusserungen vollständig herleiten, die über das Können und Nichtkönnen des Verstandes und der Spekulation bei Jacobi vorkommen. Wir begreifen eine Sache, indem wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen. (Ueber Spinosa, S. 419. Anm.) Daher sind die einzigen Wissenschaften im eigentlichen und strengen Verstande Mathematik und allgemeine Logik, und alle Erkenntniss kann nur in dem Maasse wissenschaftliche Form erwerben, als sie auf Mathematik und Logik zurückgeführt zu werden vermag. (Von den göttlichen Dingen S. 121, Werke IV. S. 351.)

Jedes reale Erkennen aber, dessen innerstes Wesen vielmehr darin besteht, Dasein zu enthüllen, die innere Kraft und Wesenheit der Dinge zum Bewusstsein zu bringen, fällt nothwendig ausserhalb jenes wissenschaftlichen Processes: in dem Maasse nämlich, als die Dinge for-

*) Briefe über Spinosa, Vorr. S. XVI. XVII., und sonst noch oft.

malisirt werden durch jenes Begreifen, verschwindet an ihnen die innere Fülle und Eigenthümlichkeit; die Sache wird zur Gestalt, das Reale zur Form (Schreiben an Fichte, S. 15. 16. Werke III. S. 20—22.), und sie sind leere, unwirkliche Abstracta geworden. Die wahre Realität ist das absolut Indemonstrable, was nur der innersten Selbsterfahrung, dem wirklichen Erleben sich öffnet, und ihr Erkennen daher nur Resultat einer wahrhaften Selbstoffenbarung derselben.

So wäre ein Gott, der gewusst werden könnte, d. h. durch reinen Verstand konstruirt, eben darum kein Gott, vielmehr ein leeres, unwirkliches Abstraktum, „durch und durch Begriff." Höchstens bis zum Gedanken eines Fatums könne man damit gelangen, also zum eigentlichen Gott-Läugnen: ja es sei darum Interesse der Philosophie, als konstruirender Wissenschaft, dass kein Gott sei. Eben damit, dass er konstruirt, durch Erkennen gemacht werde, Geschöpf des wissenschaftlichen Denkens sei, werde sein Charakter als Urbedingung, seine schöpferische Realität aufgehoben. Gott wissenschaftlich erkennen, heisst Gott vernichten.*)

Jedoch auch hier hat Jacobi versäumt, eine wesentliche Unterscheidung zu machen, die ihm noch ein anderes wissenschaftliches Erkennen, als das durch Demonstration, eröffnet haben würde, welches letztere im Gegentheile wir gar nicht als das eigentlich spekulative anerkennen können.

Alle Wissenschaft zuvörderst, und auch die Spekulation, hat mit dem Allgemeinen zu thun, und, was ihr, als solcher, entgeht, die zufällige, unmittelbare Seite der Dinge, ist mit Recht und wesentlich von ihrem Umkreise auszuschliessen. Aber an sich lässt sich ein

*) Jacobi an Fichte, Vorr. S. IX. X. S. 22. 26. 38. 39. u. s. w. Reinhold's Leben und litterarischer Briefwechsel, S. 246: „Die philosophische Darstellung Gottes ist nothwendig objektive Gottesvernichtung."

doppeltes Verhältniss zwischen dem Concreten und dem Allgemeinen denken. Diess kann entweder sein das Allgemeine der logischen Reflexion und Abstraktion, oder das des spekulativen Denkens. Jenes ist der sogenannte logische Begriff, die Allgemeinanschauung mannichfaltiger concreter Anschauungen, die durch die gewöhnliche logische Reflexion und Abstraktion gefunden, desshalb füglich die Reflexionsallgemeinheit genannt werden kann. Hier ist das Concrete das Reichere, die Fülle des Lebens enthaltend, weil es das Wirkliche ist; das Allgemeine das Inhaltsleere, bloss Abstrakte, durchaus Unwirkliche und Subjektive, indem es ganz unwesentlich ist, bei welcher Stufe des Abstrahirens stehen geblieben werde. Von Solchem redend, hat Jacobi ganz Recht zu behaupten, dass es aller Realität entbehre, und dass, wenn alle Wissenschaft in solcher Erkenntniss bestände, diese nothwendig bloss formalen Werth haben könne, indem sie statt der lebendigen Wirklichkeit nur mit den verblassten Gestalten der Abstraktion zu thun hat.

Aber eine andere ist die absolute Allgemeinheit der Idee, und ein anderes deren Verhältniss zur concreten Wirklichkeit. Wie die letztere als eine unendlich wechselnde, vergängliche, nichtige erscheint, muss ihr ein Dauerndes im Wechsel, ein innerlich gestaltendes Princip als ewiges Gesetz zu Grunde liegen, welches wiederum ein Allgemeines sein wird, aber kein abstraktunwirkliches, sondern ein solches, das als schlechthin Wirkliches am Concreten sich bewährt. Und diess zu erkennen, ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie, die daher von der Einen Seite weder mit dem bloss Abstrakten zu thun hat, noch von der andern lediglich an der concreten Wirklichkeit haftet, sondern diejenige Allgemeinheit zu erkennen hat, die als das eigentlich und bleibend Wirkliche an allem Concreten sich erweist.

Hierauf nun lässt sich nicht mehr die Jacobische Behauptung anwenden, dass diess Erkennen nihilistisch sei, und die Form zur Sache mache; vielmehr bringt es

das eigentliche Wesen der Dinge zum Bewusstsein, das, was wahrhaft ist in ihrer endlos vorüberfliessenden Erscheinung; und, indem es dadurch das Integrirende, die innere Vollendung für alles Wissen ist, erhält es eben damit seine Nothwendigkeit und sein wesentliches Verhältniss zu den andern, niedern Formen des Bewusstseins. Wir machen diess deutlicher durch eine Vergleichung dieses Verhältnisses mit der Jacobischen Theorie des Erkennens.

Nach Unten galt diesem das unbegreifliche Wunder der Wahrnehmung einer Sinnenwelt, nach Oben das Jenseits eines geglaubten Uebersinnlichen in unmittelbarer Vernunftanschauung. Die Frage, wie beide Welten sich zu einander verhalten, ja wie sie nur neben einander zu existiren vermögen, überging Jacobi; und indem er so an der Gränze zwischen Philosophie und gewöhnlichem Bewusstsein stehen blieb, machte er dadurch eine Lösung jenes Problems durch eigentliche Philosophie um so nöthiger. Unter dieser verstehen wir jedoch nicht sowohl ein einzelnes von den Systemen, denen Jacobi polemisch gegenübertrat, als die gesammte, den subjektiv idealistischen Standpunkt überwindende Richtung der Spekulation, und deren Allgemeinkonsequenz in Bezug auf den Grundbegriff des Bewusstseins. Diese fasst gleich ursprünglich das Wesen desselben auf eine tiefere Weise, als es von Jacobi zufolge seines ganzen Standpunktes geschehen konnte, und entgeht dadurch schon Anfangs dem Widerspruche, welcher bei Jacobi unvermeidlich hervortritt, dass das Eine Bewusstsein, nach Unten Sinnliches, nach Oben Uebersinnliches anschauend, zwei absolut getrennte Welten offenbaren soll.

Nach ihr ist zwischen Sein und Wissen in ihrem Ursprunge und in ihrer Wirklichkeit keine Trennung und kein wahrhafter Gegensatz; und hierin käme der Jacobische „Glaube“ an die Realität des Bewusstseins zu seiner Bestätigung, nur jedoch in dem Sinne, dass der Glaube, das

Unmittelbare, als das Vermittelte des Begriffs gerechtfertigt wird: kein Sein daher, welches nicht (wenigstens seiner Möglichkeit nach) ein gewusstes, dem Wissen zugänglich und durchdringbar wäre, ebenso kein Wissen, das nicht darum schon reales wäre; denn, wirklich Bewusstsein seiend, kann es nur der Wirklichkeit schlechthin bewusst sein. Und hiermit meinen wir zuvörderst weder eine bloss sinnliche, noch bloss übersinnliche Wirklichkeit, indem es ursprünglich einen solchen Gegensatz gar nicht giebt, sondern den in sich unheilbaren, gegensatzlosen Begriff des reinen Seins oder der Wirklichkeit. — Ferner wird jedoch das Bewusstsein in seiner unmittelbaren Gegebenheit auch nur sein können Wissen der Wirklichkeit in ihrer unmittelbaren Gestalt, und als solches ist es Wahrnehmen des Einzelnen, Concreten, der unendlich wechselnden Mannichfaltigkeit der Dinge, der „sinnlichen Welt," die aber eben nur die Eine Wirklichkeit in der Form ihrer Unmittelbarkeit ist. Ueber deren mit Zufälligkeit durchwebten Inhalt erhebt sich das denkende Erkennen, indem es, das Zufällige des Gegebenen durch Abstraktion fallen lassend, den gemeingültigen „Begriff" (das Inbegreifende) einer Mannigfaltigkeit gleichartiger Erscheinungen findet. In dem Begriffe derselben, in den allgemeinen oder wesentlichen Bestimmungen, welche er umfasst, zugleich ihr Wesen erkannt zu haben, ist das Denken unmittelbar gewiss. So hat das Wissen, indem es denkendes wird, nicht mehr das bloss Sinnliche, Unmittelbare, Zufällige sich gegenüber; denn es hat darin das Wesen, das Gesetz, das Nothwendige desselben gefunden. Das Wesen (der Begriff) ist solchergestalt ein Unsinnliches, aber Grund der einzelnen sinnlichen Erscheinungen, somit eine Realität, die doch nicht in das Jenseits einer (leeren) übersinnlichen Welt hineinfällt. Das Denken hat nur das unmittelbare Wissen ergänzt um sein nothwendiges Complement, das Bewusstsein der Gründe oder Wesenheiten des sinnlich Unmittelbaren. Es sind dort, wie hier, nicht zwei entgegengesetzte Sphären der

Wirklichkeit, darum des Wissens, sondern Eine Welt, die Welt des Wirklichen schlechthin; darum auch nur Ein von der sinnlichen Unmittelbarkeit anhebendes, durch Denken sich ergänzendes, und der eigentlichen Realität, des Wesens, sich bemächtigendes Wissen *).

Wie Jacobi diesen ganzen Standpunkt angreifen könne, versuchen wir noch anzudeuten, indem sich auch hierdurch vornämlich Licht verbreiten möchte über sein inneres Verhältniss zur Philosophie. — Die Nothwendigkeit, welche im Denken des Begriffes sich entwikkelt und seine einzelnen Theile und Merkmale unter sich zur Einheit dieses Begriffes verknüpft, ist eine Nothwendigkeit des Inhaltes, nicht bloss äusserlich durch die Form des Gedachtwerdens ihm aufgedrungen; dadurch ist sie aber zugleich dasjenige, was dem Inhalte allein Wahrheit und Objektivität verleihen kann. Die Nothwendigkeit des Denkens ist nur das dem Gedachten, dem Inhalte selbst innewohnende objektiv Allgemeine. Diess Verhältniss kann in allem Denken, selbst in der Spekulation, Voraussetzung bleiben, unbeschadet der Wahrheit ihres Inhaltes: aber die Philosophie, als vollendete Wissenschaft, hat selbst zugleich den Beweis ihrer Möglichkeit und objektiven Gültigkeit zu führen, d. h. sie muss erweisen, wie und wodurch die Nothwendigkeit ihres Denkens zugleich

*) Man erkennt ohne Zweifel, dass diese summarische Charakteristik des Denkens nur auf weiter ausgeführten Nachweisungen einer Erkenntnisslehre beruht, auf die man sich hier eben nur berufen kann. Es ist nämlich allerdings Aufgabe dieser Wissenschaft, aus der auf allen Stufen seiner Entwicklung ebenso objektiven, wie subjektiven Natur des Erkennens oder Wissens nachzuweisen, dass der „Begriff" nicht ein bloss subjektiv Erdachtes, eine formell logische Allgemeinheit, sondern das im Denken gefundene Wesen sei: ein Beweis, welchen der Verf. nach dem Erscheinen dieser Schrift nicht schuldig zu bleiben bemüht gewesen ist.

Anm. zur zweiten Ausgabe.

objektive Bedeutung habe, wie sie nur sei das ins Bewusstsein erhobene innere Wesen der Dinge selber. Jacobi könnte, nach seinem ganzen Standpunkte, diese wissenschaftliche Nothwendigkeit nur für einen subjektiven Schein, und das philosophische Denken überhaupt für eine bloss subjektive Thätigkeit, ohne objektiven Werth und Bedeutung, erklären. Denn nur insofern kann er auch behaupten, dass die eigentliche Wahrheit für die Philosophie nothwendig ein Jenseitiges bleibe, ja aus ihr, als Wissenschaft, und um ihres wissenschaftlichen Verfahrens willen, herausfallen müsse. Und hätte er eben jenen Einwand nur deutlich ausgesprochen und durch seine Grundprämisse von der Unmittelbarkeit des wahrhaften Wissens motivirt; so wäre theils sein Verhältniss zur Philosophie weit ausgebildeter, kräftiger, polemisch entscheidender hervorgetreten, theils wäre es auch für die Entwickelung der Spekulation lehrreicher geworden. Jenes skeptische Argument nämlich musste ihm sogleich weit tiefer greifende Einwendungen gegen die wissenschaftliche Philosophie eingeben, wodurch er ihr nicht einmal verstatten durfte, formale Wissenschaft, vollendetes Denksystem zu sein, indem die ihr zugestandene sogenannte wissenschaftliche Denkstrenge doch nur ein werthloser Formalismus, ein bedeutungsloser Schein äusserlicher Konsequenz bleiben würde. Daher blieb die weit durchgreifendere Frage übrig, woher dem Denken überhaupt das Vermögen, wie das Recht kommen könne, das Sein, die Objektivität in und durch den Gedanken nachzuschaffen? Jene Nothwendigkeit nämlich, die den Process der denkenden Erzeugung begleitet, und die Euch die Bewährung seines Gelingens ist, kann Euch doch nicht so ohne Beweis als ein im betrachteten Objekte selbst Liegendes gelten; vielmehr müsst Ihr gewärtig sein, sie als ein bloss subjektives Spiel Eures eigenes Denkeinbildens zu finden, das den Gegenstand selbst gar Nichts angeht, das also in keinem Sinne ein Erkennen genannt werden kann.

So hätte er die wissenschaftliche Philosophie unauf-

haltsam zu dem Punkte hingedrängt, vorerst ihre eigene objektive Möglichkeit und Gültigkeit durch eine einleitende Erkenntnisswissenschaft zu begründen, wäre aber selbst dabei auf die Untersuchung gewiesen worden, wie überhaupt Bewusstsein zum Sein, Wissen zur Realität sich verhalte; indem erst aus dieser allgemeinen Frage Erörterung auch über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit theoretischer Philosophie entschieden werden kann. Dann wäre zugleich auch der Transscendentalismus Kant's und der Wissenschaftslehre ihm in einem höheren Sinne, und nach ihrer eigentlich wissenschaftlichen Bedeutung erschienen, indem gerade diese Systeme die Lösung jener Frage vorbereitet und zur Entscheidung gebracht haben. Damit wäre aber überhaupt der Standpunkt Jacobi's über sich selbst hinausgerückt worden, indem er sowohl in polemischer Hinsicht schärfer eingreifen, als seine eigenen positiven Ueberzeugungen tiefer hätte begründen können.

So werden wir auch noch an der äussersten Gränze der Jacobischen Philosophie ohne volle Befriedigung über sie hinausgewiesen: vielmehr, indem seine Ansicht in dem höchsten Zwiespalte des Geistes endet, entsteht eben dadurch das dringendste Bedürfniss, eine höhere Einheit zu suchen, welche die bei ihm noch zurückgebliebenen Gegensätze zu vereinigen im Stande ist. Wie aber diese tiefere Versöhnung von den nachfolgenden Systemen vorbereitet worden und zu einem bestimmten Abschlusse gelangt sei, wird sich aus dem weitern Verlaufe ergeben.

Nachdem wir die Hauptmomente der Philosophie Jacobi's im Einzelnen erwogen, scheint es erlaubt, endlich ein zusammenfassendes Urtheil über ihn auszusprechen.

Früh schon von hoher Religiosität und tiefer Sehnsucht nach dem Unendlichen entzündet, war es in ihm eigentlich die Stärke und Intensität dieses Selbstgefühls, in dem Be-

wusstsein eigener Bedingtheit und Schranke die Grundbeziehung auf das Unbedingte stets in sich wach zu haben, worin seine Genialität, die Eigenthümlichkeit seiner Begabung zu suchen ist. Es war ein grosses, charakteristisches Wort, wenn er, bedrängt durch den idealistischen Versuch, aus dem Ich, als dem höchsten Principe, über welches kein endliches Bewusstsein hinausreiche, alles Andere herzuleiten, und unvermögend, ihn zu widerlegen, ausrief: Ich will nicht sein, wenn Gott nicht ist! Aber der Gott, den ich zu lieben vermag, der mich zu sich einlässt zum innigsten Verkehre, der Freie, Persönliche, Heilige! — Und doch ist er zugleich der Unendliche, Jenseitige, Verborgene; denn — „gehe ich straks vor mich, so ist er nicht da; gehe ich zurück, so spüre ich ihn nicht“! Und selbst in Christus wechselt das Gefühl der Gottesnähe mit dem der Gottesverlassenheit. (Von den göttlichen Dingen Bd. III. S. 428.) Somit kommt dieses Gottesgefühl, diese Gemüthsinnigkeit, welche sich stets in Gott zu fühlen ringt, doch über das Gott nur Suchen nie hinaus; den etwa erlangten Frieden stört unaufhörlich die Reflexion auf jenen unaufgelösten Widerspruch in der Idee Gottes, jenseitig, unendlich, dem endlichen Denken unerkennbar zu sein, und doch im Gefühle erreichbar und gegenwärtig sein zu sollen.

So bedarf Jacobi aus diesem intensiven Mittelpunkte seiner Denkweise her der beständigen, ihren verborgenen Zwiespalt beschwichtigenden Thätigkeit nach Aussen: es wurde zur Neigung, sein Gefühl durch das verwandte in Andern sich bestätigen zu lassen; darin lag der eigentliche Anziehungspunkt, welcher seine Gemeinschaft mit andern Geistern, lebenden oder abgeschiedenen, bedingte. Nicht das Gesammte ihrer Denkweise oder ihres Systemes, sondern einzelne Stellen, Sprüche, verwandte Anklänge zogen ihn an, oder stiessen ihn ab. Denn das Gefühl, wie alles Unmittelbare, bedarf der Bestätigung oder Erwiederung von Aussen, und muss sie aufsuchen, während der Widerspruch

oder schon das Nichteinverständniss es im Innersten trifft und verwundet. Diess allein erklärt genügend Jacobi's polemisches Verhalten und seine Parteinahme für wie gegen bestimmte Ansichten, die ein Ausschliessendes, Unversöhnliches, was an das Vorurtheil streift, kaum verläugnen können.

Der ihm verwandteste und doch ihn überragende unter den Zeitgenossen, welcher diese Anziehungskraft übte, war Hamann. Nur im Verhältnisse zu ihm kann Jacobi ganz verstanden werden; denn er besass ganz, was bei Jacobi nur in einem unvollkommenen Bruche gefunden wurde, und er ist, wie Asmus, fast die einzige Geistesgestalt auf jener Seite, welche, unter den zahlreichen Wechseln und geistigen Metamorphosen der damaligen Zeit, von Anfang bis zu Ende sich treu geblieben sind. Aber auch Hamann kann nur in seiner Zeit, und als Gegengewicht für die damaligen Geistesrichtungen, seine Bedeutung erhalten, während uns für die Wahrheit, welche er verfocht, jetzt wohl eine umfassendere Grundlage der Vermittlung gewonnen sein möchte.

Auch dieser erwehrte sich, jener Unmittelbarkeit vertrauend, der Zeitphilosophie, sowohl der aufklärenden Mendelssohnschen Weisheit, wie der philosophisch reflektirenden Experimente mit der Wahrheit; aber es war zugleich nicht die enge, schwer zu definirende, auf die Spitze gestellte Absonderlichkeit jenes Jacobischen Gefühls: sondern den ganzen Umfang und die Tiefe des christlichen Glaubens hatte er in die Innigkeit und Lebendigkeit seiner Gesinnung aufgenommen, die ihm nun auch die Welt völlig verständlich, ja durchsichtig machte, als die Gegenwart des in Natur, Geschichte, wie im Worte sich offenbarenden, Eins durch das Andere auslegenden Gottes. Er ruhte auf der grössten Breite eines gesicherten, überall Gott-gewissen Daseins, und eines zwar summarischen, aber vollgenügenden, das Allertiefste, wie das Allerunmittelbarste, in sich vereinigenden Weltverständnisses. Es waren die beiden grossen Lehren von der gewissen, wirksamen Ge-

genwart Gottes, und von seiner Menschwerdung, wodurch ihm des Christenthums nichts Ausschliessendes und Absonderndes nach Dogma oder Kirchengemeinschaft blieb, sondern dem eigentlichen Leben und Erwachtsein des Menschen gleich galt, und der Akt seiner geistigen Befreiung* wurde. Es ist bekannt, wie frei und mit wie subjektiver Beweglichkeit er selbst das Bibelwort behandelte, und auch von dieser Seite sich in keine Knechtschaft einliess.

Diese unreflektirte Unmittelbarkeit, die, nicht in sich verlassen, überall Belehrung und Anknüpfungspunkte finden konnte, verlieh ihm nun jene gediegene, sich selbst gleichbleibende Zuversicht, welche Jacobi nicht zu finden vermochte, wie sehr er sie suchte und an seinem Freunde bewunderte. Diese gab ihm auch jene Schärfe des Blicks — eben weil er in der Wahrheit stand und zwar in der vollständigen und ganzen, — mit welcher er den Mangel und die Unvollständigkeit, — das der Wirklichkeit Gottes und des Menschen Unangemessene — in den Principien der damaligen Philosophie mit treffender Rüge bezeichnete: an der Wolffschen Metaphysik ihre Leere und das erkünstelt Unwirkliche ihrer Zusammenhänge, an Mendelssohn die Selbsttäuschung seiner Demonstrationsmethode, mit welcher er neu begründet zu haben meint, was er erst vorne hineingelegt hat; bei Kant das unablässige unbefugte Trennen und Entgegensetzen von Form und Gehalt, von Subjekt und Objekt, Sinnlichkeit und Verstand, welche doch „die Natur verbunden habe", und welche nur mit einander Wirklichkeit zu haben vermöchten: und an Jacobi, wie aus dem in des Letztern Werken (Bd. IV. Abth. 3.) abgedruckten Briefwechsel hervorgeht, die Zaghaftigkeit, sich weder aus dem Formellen und Abstrakten der (Spinosischen) Metaphysik (vgl. oben S. 264. f.), noch aus dem Spröden seiner gläubigen Unmittelbarkeit herausbegeben zu wollen, wiewohl bis zum Jahre 1786 diess Alles noch eingehüllt in ihm lag und sich nicht zu seiner spätern Unzulänglichkeit herausgebildet hatte.

Ihm verdankt Jacobi wesentlich das Grundkriterium in der Spekulation, welches er während seiner ganzen wissenschaftlichen Laufbahn polemisch gegen die einzelnen Systeme angewendet hat: dass jede Philosophie, sei sie auch noch so gerüstet mit Denkstrenge und scheinbarer Unwiderleglichkeit, nothwendig falsch sei, sobald sie widerspreche jener unmittelbaren Wahrheit, von welcher das Gemüth uns Kunde giebt; und Beide hatten Recht darin, indem, stillschweigend oder mit ausdrücklichem Bewusstsein ausgesprochen, die Voraussetzung dabei war, dass das spekulative Erkennen nur bestätigen und tiefer begründen könne, was dem Bewusstsein das Ursprüngliche und Grundgewisse sei, aus dem einfachen Grunde, weil der Geist des Menschen sich nicht widersprechen, seine Natur nicht in einem absoluten Bruche endigen kann. Und so ist auch thatsächlich das Streben aller grossen Denker nicht minder auf Versöhnung von Gemüth und Erkennen gerichtet gewesen, als auf absolute Vollendung der Wissenschaft in sich selbst; nur haben sie je nach dem Principe, welches ihnen in letzterer Beziehung der wissenschaftliche Zusammenhang ihrer Zeit zu gewinnen gestattete, sich in jener Hinsicht dem unterwerfen müssen, wie weit es ihnen zufolge ihres Principes überhaupt gelingen konnte. Aber zu schelten sind sie nicht darum, oder dieser Mangel zum Anklagepunkte gegen die Wissenschaft selbst zu machen, wie von Jacobi geschehen ist; diese bedarf der Zwischenstufen zu ihrer Reife, welcher sich die geistigen Bedürfnisse ihrer einzelnen Vertreter zum Opfer bringen müssen.

Ganz anders war eigentlich das Verhältniss Jacobi's zur Spekulation. Wie sehr er auch rathen mochte und bezeugen: „er selbst wisse kein anderes Mittel, als nur immer rüstig fortzuphilosophiren“ (vgl. oben S. 252.); so suchte er doch die Wahrheit nicht erst zu erringen aus dem Kampfe mit dem Zweifel, sondern sich dieselbe nur bestätigen zu lassen durch die Spekulation, oder — sich von ihr abzuwenden. So war es auch nicht das Interesse oder der

Stachel einer rein theoretischen Frage, wie bei allen eigentlichen Forschern, die ihn zur Untersuchung trieb, — wesshalb er sich mit Recht einmal einen nur zufälligen Denker nannte: — sondern die allgemein menschlichen Fragen, die Geheimnisse des Gemüthes, die Tiefen des eigenen Herzens sind es, die ihn interessiren in seinen Romanen, wie in seinen philosophischen Darstellungen (vgl. ob. S. 172.). Anders der eigentlich Philosophirende, der nur Gewissheit durch reines Erkennen gewinnen will, wess Inhalts diese auch sei, wenn nur unerschütterliche Einheit des Denkens mit sich selbst ihre Ausbeute ist.

Diesen Gewinn vollendeter Klarheit und in sich selbst gegründeter Sicherheit des Geistes hat nun Jacobi, seinem eigenen Geständnisse nach, nie gekostet; er aber konnte es auch nicht, weil er nicht ohne Vorbehalt in Einem Elemente des Geistes ganz zu leben beschloss. Und in diesem Schwanken zwischen zwei Extremen, in dieser Entzweiung zwischen Verstand und Herz, und der Verzweiflung an jenem finden wir nun das Charakteristische Jacobi's, sein Recht, wie sein Unrecht. Sein Recht, weil er eher der Wissenschaft entsagen wollte, ehe er die heiligen Forderungen des Gemüthes sich kränken liesse; sein Unrecht, weil er nicht unerschütterlichen Vertrauens voll auf den Geist der Einen, Alles versöhnenden Wahrheit, zugleich durch zeitliche, oft sogar von ihm missdeutete Versuche der Spekulation verleitet, ihr ganzes Wesen hart verurtheilte, und nun selbst in ihrer umfassendern historischen Entwicklung nicht mehr die sich vorbereitende Versöhnung erblicken konnte.

So ist seine Philosophie — eigentlich können wir nur sagen, seine Ansicht, seine Denkart — lediglich die eines subjektiven Zweifels, nicht der objektiven, zum Principe ausgebildeten Skepsis, welche vielmehr, wie wir an Hume zu zeigen suchten, als einzelne Seite, als isolirter Moment der positiven Spekulation anzusehen ist: — sie ist ein subjektiver Uebergangsstandpunkt, wie er bei dem Zustande der modernen Bildung fast unvermeidlich scheint, und wie

er bei so Vielen sich wiederholt hat, und noch wiederholen wird. Daher das Unsterbliche in ihm, auch für die gegenwärtige Zeit; daher auch der grosse, immer wiederkehrende Anhang, welchen Jacobi um sich versammelt. *) Denn überhaupt, wie Wenige auch der eigentlich Wissenschaftlichen möchten sich rühmen können, dass Verstand und Gemüth in ihnen zu voller Uebereinstimmung gelangt seien, dass, was diess innerlich ersehnt, auch von ihrem Verstande in klarer Einsicht besessen werde. Und alle diese vertritt Jacobi als ihr höchster Repräsentant und eigentlicher Sachwalter; ein Umstand, der allein ihm schon die höchste Bedeutung in der gegenwärtigen philosophischen Epoche sichern müsste: — er gleicht, in seiner edeln Herzlichkeit, dem getreuen Eckart, der, warnend vor den das Gemüth verödenden Richtungen der Zeit, wieder zum vollen Gefühle des Geistes und seiner Bedürfnisse zurückleitet; und ein solcher wird uns noch geraume Zeit hin nicht fehlen dürfen.

Dadurch bleibt jedoch für Jacobi auch der spekulative Werth seiner grossen Entdeckung unverkümmert, dass das Bewusstsein des Ewigen ein ursprüngliches, in keinem Sinne erst Werk eines Schlusses oder einer vermittelten Begriffsreflexion sein könne. Durch ihn ist der folgenreiche Satz: dass das Endliche nur an der Anerkenntniss eines Ewigen zu diesem werde, dass daher mit Existenz des Endlichen auch die des Ewigen mitgesetzt sei, wieder bewusstes Eigenthum der Spekulation geworden, welche schon um desswillen nicht in subjektiv idealistischer Selbstbeschränkung verharren kann. Was somit Jacobi polemisch gegen alle spekulative Philosophie richtete, hat er dennoch ausdrücklicher Weise in ihrem Namen, und getrieben von ihrem Geiste, gethan: der wei-

*) Man vergleiche Kuhns Werk: „Jacobi und die Philosophie seiner Zeit" (Mainz, bei Fl. Kupferberg, 1834.), worin dieser Standpunkt mit Gründlichkeit auseinander gesetzt und mit vollem Interesse vertreten wird.

tere Fortgang der deutschen Philosophie hat diesen Gedanken gerade von seiner spekulativen Seite ergriffen, und in seine Entwicklung und Ausbreitung zum wissenschaftlichen Systeme den Inhalt und Werth der gegenwärtigen Spekulation gelegt. Die verschiedenen Richtungen derselben von hier aus, welche nur die verschiedenen Stadien jener Entwicklung ausdrücken, hat besonders das dritte Buch dieses Werkes darzulegen.

III. Die Vermittler zwischen Kant und Jacobi.

Der äussern Ordnung nach würde jetzt die Darstellung derjenigen philosophischen Systeme folgen, welche eine Verbindung zwischen Kant und Jacobi versuchten. Erwägen wir aber, dass eine in's Einzelne gehende Prüfung derselben im Wesentlichen nur dasselbe enthalten könnte, was bei jenen beiden Philosophen, besonders bei Kant, bereits erörtert wurde; so können wir uns hier füglich auf eine allgemeine Charakteristik beschränken, die den philosophischen Inhalt jener Prüfung nur in kurzen Andeutungen hier zur Anwendung bringt. — An sich nämlich scheint uns die Verschmelzung des Kantischen transscendentalen Idealismus mit der unmittelbaren Vernunftanschauung Jacobi's, wie sie als Glaube und Ahnung sich abstufen soll, bloss ein äusserlich synkretistisches Vereinigen zweier Standpunkte zu sein, deren inneres Wesen vielmehr schlechthin sich aufhebt; und wir sind überzeugt, dass Kant, wenn er diese Versuche erlebt hätte, eben so entschieden und mit dem gleichen Rechte eine solche Ergänzung seiner Philosophie abgelehnt haben würde, als Jacobi seiner Seits stets eine Vereinigung mit einem Reflexionssysteme von sich gewiesen, ja ausdrücklich behauptet hat,

dass seine Lehre von der unmittelbaren Gewissheit des Bewusstseins durch sich selbst, schlechthin unversöhnbar sei mit jeder Ansicht, die erst durch reflektirende Untersuchung seine Realität begründen wolle.

Und treten wir jenen coalisirenden Philosophieen näher, so gewahren wir auch faktisch alsbald, dass es in ihnen nur zu einer äusserlichen Verbindung, keinesweges zu einer organischen Wechseldurchdringung beider Standpunkte gekommen sei. Sie können, im Vergleiche mit dem eigentlich spekulativen Resultate der Zeit, nur gefasst werden als subjektive Strebungen und persönliche Aushülfen, die idealistische Leere und den unbefriedigenden Subjektivismus der Kantischen und Fichteschen Theorie durch irgend einen gemüthlichen Inhalt zu mildern und auszugleichen; achtungswerth nach dem Maasse der darauf gewendeten Geisteskraft und der Tiefe des Gemüthes, die dabei sich geltend machten, aber für das Ganze der spekulativen Wissenschaft ohne entscheidende und bleibende Förderung. Daher auch in dem nicht kleinen Kreise dieser Philosophen und in ihren zahlreichen Schriften der unläugbare und ganz augenfällige Mangel aller eigentlich originalen, sie von ihren Vorgängern, wie unter sich selbst wirklich abscheidenden Ideen. Kant vor Allem, und Jacobi sind ihre grossen Erblasser; und wie zahlreich und eigenthümlich dann auch die Differenzen sein mögen, durch die Jeder sich vom Andern unterscheidet, so sind sie vielmehr von der Art, dass ihre Uebereinstimmung in den Grundvoraussetzungen und das Dahingestelltseinlassen der allgemeinen Prämissen dabei gerade zu Tage kommt. Dass ein jedes Erkenntnissprincip, was überhaupt den Geist mit Evidenz zu ergreifen vermag, in jedem einzelnen Geiste sich individualisiren und zu einiger Differenz gestalten werde, versteht sich ohnehin von selbst. — Der früheste und selbst noch seinem Ursprunge eng verbundene Vorläufer dieser Richtung, nach dem vorübergehenden Versuche Reinholds, einen Zwischenstandpunkt zwischen Fichte und Jacobi einzunehmen, war der Realismus Joseph

Rückerts*), welcher, der ersten Gestalt der Wissenschaftslehre gegenüber, als die gleiche Aushülfe des unmittelbaren Bewusstseins sich bildete, und nicht ohne vorübergehende Einwirkung blieb. Es war die Hartnäckigkeit dieses Unmittelbaren, auf welche er sich hier berief, zu welcher das allgemein menschliche Bewusstsein immer wieder zurückkehre — während doch Kant und nicht weniger Fichte in dem transscendentalen Idealismus selber als nothwendiges Moment den empirischen Realismus nachgewiesen, die Thatsache des Letztern also vollkommen erklärt hatten; während doch Fichte selbst in Bezug auf die übersinnliche Welt — Jacobi gegenüber — es ausgesprochen hatte: „dass seine Philosophie ihr Wesen ebenso im Nichtwissen habe, wie die Jacobische," dass sie „keine Religion in den Menschen hineinräsonniren wolle," dass sie, über jenes Grundbewusstsein hinauszugehen, philosophisch keine Befugniss habe (Fichte's Leben und litter. Briefwechsel II. S. 305. 306.). So war es hier nur die aus jener Philosophie selbst aufgenommene Entgegenhaltung des nichtphilosophischen Standpunktes mit dem philosophischen; der nächste Schritt konnte nur der Versuch sein, in der Vernunft selbst die Nothwendigkeit nachzuweisen, die negativen Resultate der Spekulation durch die Aussagen des unmittelbaren Bewusstseins ergänzen und berichtigen zu dürfen. Und so treten die psychologischen und anthropologischen Theorieen, die „zergliedernden" Forschungen über die „menschliche Vernunft" ausschliessend an die Stelle der Spekulation und einer im eigentlichen Sinne nicht mehr möglichen Metaphysik.

Als der Ausgezeichnetste, Wirksamste und Vielseitigste in dieser Richtung ist ohne Zweifel J. Fr. Fries zu bezeichnen: ein Geist von grossem Scharfsinne, leichter und behender Produktionskraft, und mit nicht gewöhnlicher Fä-

*) Der Realismus, oder Grundzüge zu einer durchaus praktischen Philosophie, von Joseph Rückert. Leipzig 1801.

higkeit, wie Uebung begabt, durch scharfe Selbstbeobachtung das Verwickelte der Uebergänge des Bewusstseins abzuscheiden und zu bezeichnen; — zugleich aber ein sittlich und religiös auf das Edelste ausgebildetes Gemüth. Ueberhaupt hat er sich in seiner langen Schriftstellerlaufbahn als ein folgerechter, überzeugter, ungeirrt sich treu bleibender philosophischer Charakter bewährt, und es gehört zur Barbarei unserer äussern litterarischen Zustände, wenn er nicht schon desshalb längst eines unantastbaren Veteranenrufes unter Gegnern wie Freunden geniesst. — Vor Allem im Ethischen, — zumal da die wissenschaftliche Behandlung dieser Gegenstände jetzt in den Hintergrund gedrängt zu werden anfängt, — kann man sich seiner Leitung mit Vertrauen überlassen, und hierbei, wie in den Darlegungen seiner religiösen Weltansicht*), erhebt sich seine Darstellung nicht selten zu einem Adel, und einer überzeugungsvollen Eindringlichkeit, welche ihn den Besten unserer didaktischen Schriftsteller anreihen. In diesem Sinne wollen wir auch seines Romanes: Julius und Evagoras oder die Schönheit der Seele (Heidelb. 1822. 2 Thle.) auf das Anerkennendste gedenken.

Ueberhaupt erscheint seine Weltansicht in dem Zusammenhange mit seinen philosophischen Vorgängern, bei der Uebermacht der Kantischen Reflexionsweise einer- und der vordringenden idealistisehen Spekulation andererseits, in ihrem subjektiven Entstehungsgrunde betrachtet, als höchst berechtigt und ein fast unvermeidliches nächstes Auskunftsmittel, um sich selbst und einem Theile des philosophirenden Zeitalters die höchsten Güter der Wahrheit auf unmittelbare Weise zu sichern. Die fortrük-

*) Fries, Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Erster Theil: Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit. Zweiter Theil: Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre. Heidelberg 1818. 1832. Dazu noch die populäre Schrift: die Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung. Heidelberg 1823.

kende Geschichte der Philosophie, je weiter sie sich vom Schauplatze des Kampfes entfernt, wird immer anerkennender auch von den Männern reden, welche zwischen die grossen Epochen treten. Sollte man überhaupt so verschmähend und ausschliessend selbst gegen die Surrogate einer höhern Lösung und Einigung sich verhalten dürfen, welche doch allein es möglich machen, die sonst verödeten Mittelzustände zu ertragen? Uns erscheint es kein kleines Verdienst von Fries, dem pantheistischen Irrsal gegenüber die religiösen Interessen der Spekulation gerettet und im Andenken bewahrt zu haben; wir halten es um so gerechter, ihn und ähnlich wirkende Männer schützend zu vertreten, als Leute, die kein selbstständiges Verdienst haben, um die Wette sich überbieten, nach hergebrachten Parteiüberlieferungen sie mit den höhnendsten Prädikaten zu überschütten.

Ueber den Inhalt seiner Philosophie darf unser Bericht kurz sein, ohne gerade fürchten zu müssen, einen wesentlichen, in diesem Zusammenhange nöthigen Gedanken zu überspringen. Es kommt hier nicht auf das Einzelne der Bestimmungen an, sondern welche neue Gestalt die grossen Fragen, die Kant und Jacobi hatten stehen lassen, in seinem Systeme angenommen haben. — Sein Verhältniss zu Ersterem, von welchem er stets mit bewundernder Verehrung und Treue, als von seinem grossen Lehrer, spricht, bezeichnet er nach folgenden Punkten*).

*) In der Vorrede zur zweiten Auflage seiner neuen Kritik der Vernunft (Bd. I. S. XI—XIX.) und in der Einleitung (Bd. I. S. 28. f. S. 49. ff. u. s. w.). In summarischer Klarheit und Kürze giebt den Charakter seines Systems, im Verhältniss zu seinen Vorgängern, Kant, Hume, Locke und die Schottische Philosophie des common sense, ein Aufsatz an: über die Aufgabe einer anthropologischen Kritik der Vernunft (im Anhange zu seinen polemischen Schriften, Halle 1824. Bd. I. S. 333—59. 2te Ausg.). Wir heben daraus sogleich hervor, dass er Kant tadelt

Kants grosse und eigentlich entscheidende Entdekkung bestand darin, den Ursprung und Umkreis aller unserer Gewissheit nur im Subjekte zu finden, und nachzuweisen, dass dies nie über sich hinausgehen könne. — Dies ist der Cardinalpunkt der Friesischen Philosophie, welcher daher überall ausführlich und nachdrucksvoll in's Licht gesetzt wird. Das Subjekt kann sich immer nur mit sich selbst vergleichen, kann nur untersuchen, ob seine Vorstellungen, nach ihrem verschiedenen psychologischen Ursprunge, unter einander in Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung sind, keineswegs jedoch, ob mit etwas Anderm ausser ihm. In jenem besteht die Wahrheit und Gewissheit, aus diesem entsteht Irrthum und Zweifel. Wie wir nämlich mit einem Gegenstande ausser uns in Berührung kommen, von ihm afficirt werden, darauf wirken können, ist uns nicht möglich zu erkennen.

(S. 335), wegen des spekulativen Gebrauchs der Ideen, weil ihnen angeblich ein transscendentaler Ursprung zukomme, Untersuchungen angestellt zu haben, wenn diese auch nur auf die Nachweisung hinauskommen, dass sie Trugschlüsse erzeugen. Also das eigentlich spekulative oder metaphysische Element tadelt er, als eine der Kritik fremde, ihren Geist mit sich in Widerspruch setzende Beimischung, von welcher sie völlig gereinigt zu haben, sein Verdienst sei. Dies ist es, was die späteren Schulen mit ihm in einen unversöhnlichen Zwiespalt gebracht hat; denn hiermit ist sogleich die diametral entgegengesetzte Richtung bezeichnet, welche ihn von allem eigentlich Spekulativen, „Transscendentalen", abscheidet. Diese Reinigung von allem Spekulativen, überhaupt von allen das Objektive betreffenden, über die psychologisch-anthropologische Selbstbeobachtung hinausgehenden Untersuchungen, hat er in allen Theilen der sonstigen Philosophie vollständig durchgesetzt, und in der That ist er in dieser Weise mit der Philosophie zu Ende gekommen: sein System ist wirklich vollendet und ohne fortbildende Zukunft; denn es hat allen Impuls weiterer Untersuchungen über das Objektive mit der Wurzel ausgerottet.

Die Erkenntniss ist schlechthin nur auf ihr Inneres isolirt, ist nur Selbsterkenntniss.

Da ist es nun schon ein Fehler Kants — (welchen Fries nur seinem noch nicht völlig überwundenen metaphysiciren wollenden Vorurtheile zu schreiben könnte) — dass er die objektive Gültigkeit der anschaulichen (Sinnen-) Erkenntnisse durch Anwendung des Causalverhältnisses zu rechtfertigen suchte, indem ein afficirender Gegenstand, als Ursache der Anschauung, diese objektive Gültigkeit derselben hervorbringen solle (vgl. „über die Aufg. einer anthrop. Kritik" a. a. O. S. 336. 40.). Das Wahre sei, wie es Kant sogleich selber verbessernd nachgetragen, stehen zu bleiben bei der für unser Bewusstsein thatsächlichen Wirklichkeit einer solchen anschauenden Erkenntniss und bei der ebenso wirklichen Annahme von der objektiven Gültigkeit.

Ein anderer, noch weiter durchgreifender Mangel an Kant besteht darin: dass er die Kritik der menschlichen Geistesthätigkeiten nur bruchstückweise gegeben habe, während es vielmehr die Aufgabe sei, dieselben vollständig und in dem Zusammenhange einer fortlaufenden Untersuchung darzustellen, wobei das psychologische und logische Moment, als Fundament des Ganzen, zu berücksichtigen ist. Fries bezeichnet, wie man sieht, dieselbe Aufgabe, welche Fichte bei seinem Hervortreten sich stellte, die drei Vernunftkritiken Kants, mit ihren drei von einander unabhängig gelassenen Absoluten*), unter das Eine Absolutum des Bewusstseins zu bringen: bei diesem wurde jedoch, wie bei Kant, diese Aufgabe in metaphysischem Sinne gedacht, bei Fries in psychologischem. Wie bei Kant, sagen wir ausdrücklich: denn wie derselbe in seiner Kritik der reinen Vernunft es ausspricht,

*) Vgl. Fichte's Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804, in den nachgelassenen Werken Bd. II. S. 96. 102—105.

dass Sinnlichkeit und Verstand in einer gemeinschaftlichen, aber unbekannten Wurzel ihren Grund haben müssen; wie er in der tiefbedeutungsvollen Einleitung zu seiner Kritik der Urtheilskraft (S. XIX. XX. 2te. Aufl.) bemerkt, dass, obwohl zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffes, als dem Uebersinnlichen, (faktisch) eine unübersteigliche Kluft befestigt sei, man dennoch „einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, welches der Natur zu Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält", anzunehmen habe: so kann damit nicht gemeint sein jene Verbindung eines psychologisch thatsächlichen Nebeneinander, sondern die „übersinnliche", in der Seele, als dem „Dinge an sich", ruhende Einheit, und der ebenso übersinnliche, mit dem Urgrunde der Welt zusammenfallende, Grund der Harmonie zwischen Natur und Freiheit. Diese, wie wir gezeigt haben, in der Kantischen Philosophie stets ebenso sehr gesetzte, als doch verleugnete Beziehung auf die Idee des Absoluten, und auch das Seelending „an sich", entschwindet für Fries völlig. Dadurch macht er jedoch, wenn wir auch nur auf den äusserlichsten Buchstaben der Kantischen Kritik hinblicken, und etwa aus der ersten Vernunftkritik an seine Lehre von dem regulativen Gebrauche der Vernunftideen in der Erfahrung, oder an die noch positiveren Ausführungen in der Kritik der Urtheilskraft (s. ob. S. 230—33.) uns erinnern, die Kantische Theorie selber zu einer völlig andern. Die ganze Architektonik des theoretischen Vermögens, wie der Urtheilskraft, kann ihm nicht zu Stande kommen, ohne diesen steten Transscendentalismus der Vernunft, diese Grundbeziehung auf das immer gesuchte und gewusste, wie faktisch doch nie erreichte Absolute, kurz ohne das Janusgesicht eines auf das Endliche und Ewige zugleich gerichteten Doppelblickes der Vernunft anzuerkennen.

Wenn nun Fries das Verdienst zugestanden werden muss, jenem Kampfe und jener Spannung des Bewusstseins

— wir dürfen zugleich sagen, der Spannkraft im Erkennen und jedem Reize desselben — das Garaus gemacht, und was Kant als das wahrhaft Apriorische, als das Abzeichen einer höhern Welt im Bewusstsein, mit ahnungsvoller Ehrfurcht auszeichnete, zu einer psychologischen Thatsache in Eine Reihe mit den andern herabgezogen zu haben; so könnte diess Verdienst — auch in Kants Augen — nur dem gleich gelten, seine Vernunftkritik nicht nur aus dem Grunde verändert, sondern ihrer grossen und charakteristischen Entdeckung beraubt zu haben. Wir werden sehen, was Fries an die Stelle derselben zu setzen gedenkt.

Damit hängt auf das Engste ein anderes „Vorurtheil" Kants zusammen (N. Kritik d. V. Bd. I. S. 28. ff.): dass er nämlich den psychologischen, oder besser, den anthropologischen Charakter dessen, was er transscendentale Erkenntniss nennt, übersehen habe, und sie so für eine Art von Erkenntniss *apriori*, und zwar von philosophischer, halten müsse, wodurch unter Anderm auch der ungeheuere Missgriff entstehe, die innere Wahrnehmung selbst zu einer Erkenntniss *apriori* zu machen, was einen absurden Idealismus erzeugen müsse, nach welchem das Ich nicht nur Schöpfer seiner Welt, sondern sogar seiner selbst werden würde.

Sehe man genauer hin, so finde man freilich, dass Kant mit seiner transscendentalen Erkenntniss eigentlich die psychologische Erkenntniss meine, durch die wir einsehen, welche Erkenntnisse *apriori* unsere Vernunft besitzt, und wie diese in ihr entspringen. — Diese Einsicht sei die transscendentale, und darin unterscheide sich eben die (Kantische und seine eigene) Vernunftkritik von der Philosophie selbst, dass jene die transscendentale Erkenntniss enthält (die bezeichnete Einsicht erzeugt), während dieser die logische und metaphysische Erkenntniss gehört. — Diess Auffinden der gegebenen ursprünglichen Ueberzeugungen in dem Bewusstsein durch Selbstbeobachtung

und Reflexion macht Fries nun zur Aufgabe einer Kritik der Vernunft, und diese Nachweisung nennt er, nach einem Kant zu Liebe beibehaltnen, wiewohl zugeständlich nicht völlig bezeichnenden Ausdrucke, philosophische „Deduktion."

Dazu gesellt sich sogleich der andere sehr charakteristische Vorwurf gegen Kant, dass er die Gültigkeit des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit aus praktischen Postulaten zu erweisen versucht habe, statt den religiösen Glauben in den unmittelbaren Vorstellungsweisen und Ueberzeugungen, wie sie in der Vernunft gegeben sind, nachzuweisen und dadurch zu begründen.

Hieraus ergiebt sich, dass alle philosophischen Aufgaben nur auf anthropologischem Wege, durch psychologische Selbstbeobachtung zu lösen sind, welche uns die Einsicht in das Dasein und den Zusammenhang der apriorischen Grundsätze der Vernunft verschafft.

Um diese zu finden, ist jedoch das unmittelbare Wissen von dem mittelbaren überall sorgfältig zu unterscheiden. Das letztere setzt durchaus das erste voraus und ruhet auf ihm; über diess jedoch kann nicht hinausgeschritten werden; denn es ist ewig unmöglich, den Gegenstand selbst mit der Erkenntniss zu vergleichen. Die Wahrheit kann daher nicht bestehen in der Uebereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande, sondern allein in der Uebereinstimmung der mittelbaren Erkenntniss mit der unmittelbaren, und in Bezug auf die letztere kann ihre Wahrheit nur bestehen in ihrem ursprünglichen Dasein im Gemüthe (Kritik d. V. Bd. I. „Theorie der Reflexion oder des Denkens", §. 51. „Verstand und Vernunft", S. 238. ff. §. 78. 80. §. 82. §. 85. u. s. w. System der Logik, 2te Ausg. 1819. S. 553. S. 575—600.).

Erst im mittelbaren Wissen entsteht daher der Irrthum: jedes erweislich unmittelbare Wissen hat dagegen schon an sich selbst und in völlig gleichem Maasse auf

Wahrheit Anspruch. Irrthum ist nur eine mittelbare Erkenntnissweise, welche der Verstand, in willkührlicher Thätigkeit, nicht richtig auf das unmittelbar Gewisse bezogen hat. Der ganze Streit um Wahrheit und Gültigkeit lässt daher das innere Wesen der Vernunft ganz unberührt.

Dadurch gewinnen wir einen idealistischen Standpunkt für die Philosophie, der es uns möglich macht, über alle Wahrheit ein entscheidendes Urtheil zu fällen, ohne aus den Schranken unsers Wesens in das Objekt überzuspringen. Es wird nicht bewiesen, dass z. B. jede Substanz beharrlich sei; sondern man weist nur nach, dass dieser Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz in jeder endlichen Vernunft liegt. Ich beweise nicht, dass ein Gott sei; ich weise nur nach, dass jede endliche Vernunft einen Gott glaubt. — So weit über das Charakteristische dieses ganz nur empirischen Idealismus.

Die unmittelbaren Erkenntnisse zerfallen aber selbst in zwei Hauptgattungen; daher auch die sie betreffende Begründung eine zwiefache sein muss. Entweder sie sind solcher Art, dass wir uns ihrer unmittelbar bewusst werden. Es sind die Anschauungen. Eine Wahrheit oder ein Urtheil, welches auf diese Weise begründet wird, trägt eben auch diesen unmittelbaren Charakter der Gewissheit: es ist unmittelbares oder vermitteltes Wissen. Diese Begründungsweise kann Demonstration genannt werden, deren wir uns in allen Erfahrungswissenschaften, aber auch in der Mathematik bedienen, wo wir uns auf das berufen, was in der reinen Anschauung liegt. Für alle solche Wahrheiten bedarf es aber eigentlich dieser Reflexion und vermittelten Begründung gar nicht; diese wiederholt uns eigentlich nur, was wir schon wissen, und wovon wir uns ebenso bewusst sind, dass wir es wissen. —

Oder die unmittelbaren Erkenntnisse sind mit den besondern Erkenntnissen unseres Verstandes so verflochten

und verwickelt, dass sie, um in uns zum (ausdrücklichen) Bewusstsein zu kommen, schlechterdings der Reflexion bedürfen. Die Urtheile und Wahrheiten demnach, in denen wir sie auf das Mannigfaltigste anwenden, können ihre Begründung (philosophische Rechtfertigung) nur dadurch erhalten, dass wir durch psychologische Reflexion nachweisen, auf welchen unmittelbaren, aber zugleich schlechthin allgemeinen Vernunfterkenntnissen sie beruhen. Diese letzte Begründungsweise ist nun die philosophische Deduktion, welche nur Aufgabe der Psychologie sein und in der Rückführung aller abgeleiteten Vernunftwahrheiten auf gewisse ursprüngliche Thatsachen des Bewusstseins bestehen kann.

Alle Erkenntnisse, wodurch wir uns ewiger Gesetze für die Natur, für die Freiheit, und für die unwandelbare Ordnung der Dinge bewusst werden, oder die philosophischen, beruhen nun auf einer Unmittelbarkeit der letztern Art. Die philosophischen Grundsätze, als solche, können schlechthin nur durch Reflexion gefunden werden; diese vollzieht ihre Deduktion, in welcher gezeigt wird, dass sie in der Unmittelbarkeit unserer Vernunft ursprünglich gegründet sind; d. h. sie machen nicht weiter zu erklärende Grundthatsachen aus, bei deren unmittelbarer Anerkenntniss man stehen bleiben, daran sich beruhigen muss.

So kann die Philosophie die Wahrheit ihrer Sätze ursprünglich nur auf das innerlich Beobachtete stützen: damit meint sie jedoch nicht einen Beweis derselben zu liefern in gewöhnlichem Sinne; diess würde sie vielmehr zu bloss empirischen d. h. vermittelten Urtheilserkenntnissen herabsetzen; — sondern ihre philosophische Deduktion besteht umgekehrt darin, sie als an sich unerweisliche, unserer Vernunft ursprünglich innewohnende Grundannahmen zu bewähren.

Diese philosophischen Grundsätze nun, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, nur durch Reflexion und darauf gegründete Deduktion zu unserm Bewusstsein zu kommen,

fallen der Metaphysik zu, während „die Kritik der Vernunft" das ganze Gebiet des Bewusstseins zu durchmessen und alle seine Theile zum Ganzen zu verbinden hat. — Jene sind doppelter Art: Theils bestehen sie in den Principien, durch deren Anwendung unsere Anschauungen, Wahrnehmungen und empirischen Erkenntnisse einen nothwendigen Zusammenhang erhalten: es sind die Principien der Erfahrung und Naturerkenntniss überhaupt. Indem jedoch Begriff im engern Sinne, oder Verstandesbegriff dasjenige bedeutet, was seine Anwendung im Sinnlichen und Anschaulichen findet, so sind die philosophischen Principien der ersten Art Verstandesbegriffe: Fries begreift darunter die Kantischen Kategorieen und die aus ihnen hervorgehenden Erkenntnissprincipien.

Theils gehen sie über die Schranken unserer sinnlichen und Verstandeserkenntniss hinaus, und gehören, ohne in ein unmittelbares Verhältniss zur Sinnenwelt zu treten, rein der Vernunft an. Was aber solchergestalt nur aus der Vernunft entspringt, heisst Idee; daher sind die philosophischen Principien der letztern Art die Ideen: der Inhalt jener bildet die niedere, der Inhalt dieser die höhere Metaphysik.

Aus diesem Gegensatze zwischen Verstandesbegriffen und Vernunftideen, aus der Erkenntnissweise der Welt entweder bloss nach den Kategorieen oder nach einer höhern Werthgebung, entspringt der Gegensatz zwischen der natürlichen und der idealen Ansicht der Dinge, welchen Fries zu der eigenthümlichen Lehre von der Abstufung des Wissens, Glaubens und Ahnens ausgesponnen hat. Die Begründung und Darlegung der letztern fällt ausschliesslich der höhern Metaphysik zu.

Diese macht geltend zuvörderst den Gegensatz der Freiheit des Geistes gegen die Nothwendigkeit der Natur, sodann die Idee des Ewigen dem Endlichen gegenüber. Hieraus entspringt eine Ansicht, welche allein erst unsere apriorischen Vorstellungen von der

Seele, von der Welt und der Gottheit ideell zu vollenden vermag. Diese dient daher zwei andern Systemen zur Grundlage, durch welche jene Ideen selbst erst eine positive Bedeutung für die Natur und das Wirkliche erhalten können. Es sind diess die Ethik und die philosophische Religionslehre. — Jene ist praktische Naturlehre: Lehre vom Werth und Zweck menschlicher Handlungen, oder von der Lebensweisheit. Unsere Vernunft ordnet die zufälligen Antriebe des Wollens, zufolge absoluter Selbstbestimmung, einem unbedingten Sollen unter: diese Idee der sittlichen Willensfreiheit erhebt uns über die Natur, und verleiht unserm Willen, wie den davon abhängigen Dingen erst den wahren, absoluten Werth; sie bestimmt zugleich die gegenseitige Gemeinschaft des Menschen, indem diese eine rein intelligibele, über die Natur und die bloss physische Ordnung des Menschen und der Dinge erhabene Weltordnung realisiren sollen. Die Ethik ist daher die Wissenschaft einer allgemeinen Gesetzgebung des Werthes der Dinge für frei handelnde Wesen: subjektive Teleologie; Lehre von den Zwecken menschlicher Handlungen.

Die Religionslehre ist praktische Ideenlehre: Lehre vom Zwecke der Welt, objektive Teleologie, Lehre von den Ideen des Weltzweckes. An diese jedoch können wir nur glauben, als an das wahre Wesen der Dinge, und in der Schönheit und Zweckmässigkeit der erscheinenden Natur dasselbe ahnen.

Somit zerfällt diese Weltzwecklehre ihrerseits in Glaubenslehre, und in philosophische Aesthetik, welche sich mit einer der Ahnung gehörenden ästhetischen Weltansicht unter den Gesetzen des Schönen und Erhabenen beschäftigt. Sie bildet daher nach Fries in der encyklopädischen Gliederung der Philosophie den Schluss derselben; so wie, um noch einmal zurückzublicken, die Kritik der Vernunft die Encyklopädie des Ganzen umfasst, die Logik aber sich mit den Gesetzen der allgemeinen Denkbarkeit der Dinge beschäftigt, wie sie der seine Gedanken

wiederholenden Reflexion des Verstandes gehören, und die philosophische Physik oder Naturphilosophie endlich den niedern Theil der Metaphysik ausmacht und die Lehre vom Wissen und von der Erscheinung der Dinge bildet, welcher sich, wie schon angedeutet, die höhere Metaphysik oder Ideenlehre, als die Lehre vom Glauben an das wahre Wesen der Dinge, ergänzend gegenüberstellt*).

Uns interessirt hierbei vorzugsweise die Art, wie Fries jene Stufenfolge von Wissen, Glauben und Ahnen zu Stande bringt, und die Gründe, wodurch er ihr Verhältniss, des erstern, als nur die Erscheinung der Dinge, der letztern, als das wahre Wesen derselben vermittelst der Ideen zum Bewusstsein bringend, zu rechtfertigen sich getraut. Hiermit lenkt er nämlich zugleich von Kant und seinem Principe völlig ab, und wendet sich Jacobi zu in einer Weise, von der wir in unsern frühern kritischen Darstellungen behaupteten, dass sie nur die einer äusserlichen Coalition, keine wahre Vermittlung sei, welche auch durch blosses Zusammenfassen beider Standpunkte überhaupt nicht zu Stande kommen könne, indem, nach Jacobi's eigenem Ausdrucke, seine Philosophie ganz unverträglich sei mit jeder reflektirend idealistischen Theorie.

*) Vgl. N. Kritik der Vernunft II. Bd. §. 86. 87. S. 7. 8. S. 13–15. System der Metaphysik im Grundrisse 1824. §. 10–12. Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit: §. 5. S. 12–15. Religionsphilosophie und philosophische Aesthetik. §. 2. 3. S. 2–5. §. 42. 43. S. 159–62. Vgl. S. 164. 65. §. 47. S. 171. u. s. w. — System der Logik 2te Aufl. 1819. S. 4. 5. Vgl. S. 451. 53., wo sich eine merkwürdige Erklärung über die Schwierigkeit findet, um aus dem Sprachgebrauche den Unterschied zwischen Wissen, Glauben und Ahnen zu erläutern und festzuhalten. — Von der mathematischen Naturphilosophie, Heidelb. 1822., giebt Rosenkranz einen Auszug in seiner Gesch. der Kantischen Philosophie, 1840., S. 431–35).

Man hat Widerspruch gegen uns eingelegt; darum lassen wir noch einmal diesen Theil der Friesischen Theorie an uns vorübergehen. Wir beziehen uns hierbei auf den Abschnitt in seiner Kritik der Vernunft (Bd. II. S. 169—293. 2te Ausg.), welche die Deduktion der Principien für die Lehre von den Ideen enthält. Mit dieser verhält es sich folgendergestalt:

In unserer Vernunft liegt Einheit und Nothwendigkeit ihrer Erkenntniss, als ihr erstes Gesetz; aber die Anforderungen desselben können durch die nur sinnlich eingeleitete Erkenntniss nie vollständig befriedigt werden. — Die Selbsterkenntniss der Beschränktheit unserer Vernunft findet daher in der Einheit des gegebenen Mannigfaltigen, statt der Totalität eines Weltganzen, nur die Unendlichkeit der unvollendbaren rein sinnlichen Formen der Zahl, des Raumes und der Zeit: sie findet ferner in jedem gegebenen Ganzen nur beschränkte Realität, statt eines absolut Realen; und endlich in allen Verhältnissen nur Reihen des Bedingten in's Unendliche hin, ohne je im Unbedingten das vollständige Ganze der Reihe fassen zu können. Sie muss also endlich die Modalität ihrer gegebenen Erkenntniss, als Erscheinung für ihre beschränkte Erkenntniss, dem nothwendigen Wesen der Dinge an sich selbst entgegensetzen. Aus diesem Gegensatze der vollendeten Einheit, mit den Formen der (immer nur endlichen) Verbindung des uns Gegebenen, entsteht uns nun der Gegensatz zwischen der natürlichen und der idealen Ansicht der Dinge (S. 169—73.). Die letztere beruht auf den ursprünglichen Ideen der Vernunft.

Hier ist jedoch in Rücksicht der Deduktion der Ideen genau zu unterscheiden ihre positive Grundlage, und die Form des Ausdrucks der Ideen vor der Reflexion. — Jene positive Grundlage ist der „Glaube an die Realität schlechthin, welcher das innerste Eigenthum jeder vernünftigen Erkenntnisskraft ist“ (S. 173). Wollen wir dagegen vor der Reflexion die Ideen uns

aussprechen, so ist diess nur unter der Form einer doppelten Verneinung möglich, indem wir die negativen Schranken der Reflexion an ihr abermals verneinen. Und hierin zeigt sich der hohe Werth der Reflexion in unserm Geiste. Die ideale Ansicht in ihrem Unterschiede von der Reflexion ist daher blosses Eigenthum der Reflexion, in der die endliche Vernunft ihre eigenen Schranken anerkennt.

Die Deduktion der Ideen beruht daher auf den drei Fragen, zuerst: wie die Selbsterkenntniss der eigenen Beschränktheit möglich sei? Sodann: woher kommt uns der spekulative Glaube an die Realität der Dinge schlechthin? Endlich: woher kommen uns die reflektirten Formen der idealen Ansicht selbst?

Nach unsern gegenwärtigen Absichten erlauben wir uns, mit Beseitigung der beiden übrigen, auf die mittelste Frage und ihre Lösung ausschliessende Aufmerksamkeit zu wenden. Was sonst noch über das Wesen und den Ursprung der Ideen zu bemerken ist, wird sich am Besten daran anschliessen.

Das Wissen in seiner engsten Bedeutung gründet sich unmittelbar oder mittelbar immer auf (sinnliche) Anschauung. Wenn wir fragen, ob wir etwas wissen, so heisst diess nur, ob die Wahrheit einer Erkenntniss in dem nothwendigen Zusammenhange unserer sinnlichen Anschauung gegründet sei. — Wenn dagegen unsere Vernunft rein aus sich selbst eine Ueberzeugung hat, so kann diese nur in einem Bewusstsein liegen, welches seine Wahrheit weder von jenen sinnlichen Anschauungen entlehnt, noch auch durch ihren nothwendigen Zusammenhang begründet, sondern „es ist uns nur wahr um sein selbst willen, es ist der reinste Ausspruch unsers innersten Wesens.“ —

Das Beispiel, welches Fries erläuternd beifügt, ist charakteristisch. „So liegt der Quell reiner Achtung und reiner Liebe in unserm Innersten, dessen wir uns“ (jedoch) „nur in einem durchaus reflektirten Fürwahrhalten

ohne Anschauung bewusst werden können." Nach der oben vernommenen psychologischen Beschreibung nämlich, mit welcher er die rein aus der Vernunft stammenden (schlechthin apriorischen Grund-) Ueberzeugungen charakterisirt, könnte doch zunächst nur an gewisse theoretische Grundsätze und Denkformen gedacht werden, welche die neuere Spekulation mit dem allgemeinen Namen der Kategorieen bezeichnet, und für deren eindringende, das Gegentheil ihrer selbst schlechthin ausschliessende Evidenz jeder „Glaube" oder jedes „theoretische Fürwahrhalten" ein viel zu schwacher und verblasster Ausdruck ist. Statt dessen entweicht uns Fries (was sich späterhin noch weiter ausweisen wird) in die etwas unbestimmte Region moralischer und gemüthlicher Gefühle der reinen Achtung und Liebe, wo sich schon im Voraus annehmen lässt, dass mancherlei Concrescenzen von wahrhaft Vernunfturspränglichem und Apriorischem mit subjektiven Angewöhnungen oder Einbildungen (wie bei Jacobi) zusammengeflossen und für einerlei Wesen gehalten worden sein möchten! —

Diese eigenthümliche, aber, wie man sieht, sehr Heterogenes in sich bergende Ueberzeugungsweise der transscendentalen Vernunft nennt Fries einen reinen Vernunftglauben.

Dem ist abermals jedoch die Ahnung überzuordnen: sie ist eine ebenso ursprüngliche Urtheilskraft, welche sich ihrer vollständigen, eigenthümlichen Gewissheit nur durch Gefühl, ohne weder auf Anschauung, noch auf Begriff zu fussen, bewusst wird. — Nur stufenweise, durch Verneinung der in der Natur gegebenen Schranken, bilden wir die Welt der Ideen aus. Wir wissen so durch Anschauung und durch Verstandesbegriffe von dem Dasein der Dinge, wie sie uns in der Natur erscheinen; wir glauben nach Vernunftbegriffen an das ewige Wesen der Dinge; und wir ahnen in Gefühlen ohne Anschauung und bestimmtem Begriff das Gesetz des Glaubens in der Natur. (Hiermit ist ein psychologischer Schematismus

entworfen, dessen scharfsinnige Architektonik kaum jedoch die Fragen überflüssig macht, ob denn allgemeingültig und nothwendig diese Abstufung in der Vernunft gesetzt sei, ob nicht das Ganze in vorurtheilvollen psychologischen Prämissen und sehr subjektiver, einem bestimmten Bildungsstadium der Philosophie entsprechender Selbstbeobachtung, seine Entstehung habe? Das „Ahnen“ wenigstens, so wie es hier aufgeführt wird, — oder, wie wir es nur nennen könnten, der Zustand eines noch unentwickelten, seiner Vernunftprämissen in ihrer Stärke, aber nicht in ihrer Ausdrücklichkeit, bewussten Denkens, — welches sich darum persönlich immer anders und unbestimmbar modificiren kann, sollte hiernach in dem ursprünglichen Wesen und in den nothwendigen Erkenntnissstufen unseres Bewusstseins gar keinen Platz finden.)

Diese drei Ueberzeugungsweisen haben in unserm Geiste den ganz gleichen Grad nothwendiger Gewissheit: es giebt bestimmte Gegenstände, die wir nur wissen, Einen, an den wir nur glauben (die Idee der Gottheit), und gar Manches, das wir nur zu ahnen vermögen. Das Vorurtheil für das Wissen rührt nur her von der Klarheit und Gemeinverständlichkeit der Sinnenanschauung, welche jedoch in der Gründlichkeit keinen Unterschied macht. — „Weit gefehlt, dass reiner Vernunftglaube ein unsichereres Fürwahrhalten sei; so ist er gerade das Festeste, was wir haben, indem er rein aus dem Wesen der Vernunft entspringt. Wir hätten eigentlich gar kein Wissen, wenn nicht schon ein Element des Vernunftglaubens, eine Ueberzeugung aus blosser Vernunft ohne Sinn mit in ihm“ (dem Wissen?) „wäre.“ *)

Wir haben diese treffliche Stelle besonders ausgehoben; sie ist eine von denjenigen, welchen man nicht selten

*) Kritik d. V. Bd. II. S. 96. Vgl. das. §. 101. S. 93—97. §. 134. S. 218. 219.

in den Werken von F r i e s begegnet, in denen der Geist ächter Spekulation uns wie aus hellen Augen anblickt, wo ihr Verfasser wie unwillkührlich es verräth, wie ihm das Bewusstsein des wahrhaft Vernünftigen und Allgemeinen nicht nur vorüberschwindend vorgeschwebt, sondern klar gegenwärtig gewesen sei, und dass es nicht der M a n g e l desselben ist, wie bei vielen übrigens ihm geistesverwandten Philosophen, sondern dass, — wir möchten sagen, — die K l e i n g l ä u b i g k e i t an sein eigenes Glaubensprincip es war, wodurch er nicht vermochte, das ganze Bewusstsein von ihm durchdringen zu lassen. Wollte er nur wörtlichen Ernst machen mit seiner Behauptung, „dass wir gar kein Wissen hätten, wenn nicht eine Ueberzeugung aus blosser Vernunft in i h m w ä r e“, d. h. wenn nicht alles, auch das sinnliche Wissen nur die besondere Gestaltung und Exemplifikation einer schlechthin allgemeinen Vernunftwahrheit, diese also das eigentlich in ihm Gegenwärtige und Eingeborene wäre: so bedürfte er gar nicht mehr seiner mühsam herbeigeleiteten Unterscheidung zwischen dem Wissen n u r von der Erscheinung der Dinge, und dem nur G l a u b e n an das wahre Wesen derselben, als ein dahinter liegendes, nie zur A n s c h a u u n g gelangendes. Er hätte e r w i e s e n, dass auch die Sinnenerkenntniss, wie sehr sie nach ihrem bestimmten Inhalte „Schranken hat“, und völlig sachgemäss, das räumlich und zeitlich Unendliche umspannen zu können, nie sich einbilden darf, dennoch ein wahrhaft Unbeschränktes und Unendliches, die Vernunftallgemeinheit der Kategorieen, und w a s a u s i h n e n w e i t e r f o l g t, in sich gegenwärtig hat, und wirklich besitzt. Hiermit wäre auch der seltsame Widerspruch beseitigt, gegen den sogar der Sprachgebrauch sich empören muss, das „Gewisseste im Wissen“ — Glauben genannt zu sehen; das G e w i s s s e i n des Gewissesten wird man nimmermehr anders, denn W i s s e n, und zwar G r u n d w i s s e n, a b s o l u t e s W i s s e n, nennen können.

In Summa: Jene Theorie mag ganz nöthig sein, als vorläufiges Hülfsmittel und Surrogat für diejenigen, welche

von jener Vernunftgewissheit Nichts wissen, bis sie sich etwa zu diesem ganz specifischen Bewusstsein, welches eine nicht bloss psychologische, sondern spekulative Philosophie erst möglich, wie nothwendig macht, erheben möchten, um wenigstens durch jenes getrübte und selbst sehr vermittelte Organ mit der Welt der ewigen Wahrheiten in Berührung zu bleiben. Fries kennt diese Vernunftgewissheit; denn er spricht sie an vielen Stellen höchst energisch aus. Warum will er ihr nicht, seinem Ausspruche getreu, dass in ihr der Quell aller Gewissheit liegt, das ganze Bewusstsein unterwerfen, und auf ihre Garantie hin auch das „Wissen" als vollgültig annehmen? Oder vielmehr, muss er nicht solches?

Die „Schranken" des letztern sind keine Instanz dagegen, indem, — wie ein so gründlicher Kenner Platonischer und Aristotelischer Philosophie von hier aus, überhaupt schon von den Alten her, es wissen konnte, — die Unvollständigkeit (das Platonische ἄπειρον), welche im empirischen Wissen immer übrig bleibt, die wahre, dennoch ihm innewohnende Allgemeinheit nicht zu beeinträchtigen vermag. Ob ich diess Allgemeine nur einmal setze, oder unzählige Male, — in unbestimmbar vielen empirischen Anwendungen aufsuche, — ist philosophisch betrachtet, sagen jene Alten, völlig einerlei. Aber freilich wird sich zeigen, dass Fries den eigentlichen Inhalt jener Vernunftgewissheit selbst lange nicht rein und scharf genug aufgefasst hat, darum auch nicht in seiner ausschliesslichen Bedeutung. So ist ihm Mancherlei damit zusammengeflossen, welches er seinem ursprünglichen Vernunftglauben vindicirt, worin wir jedoch jene wahre Vernunftursprünglichkeit keinesweges wiederfinden können.

Wir nannten nämlich jenes spekulative Bewusstsein der Vernunftgewissheit ein specifisches; es ist diess in doppeltem Sinne:

Zuerst ist es darum ein specifisches und ausschliessliches, weil es durch einen Akt der Reflexion — wodurch es darum jedoch nicht selbst etwa zu einem Produkte

derselben oder der Selbstbeobachtung wird, — dasjenige in's ausdrückliche Wissen erhebt, was ohne diese Ausdrücklichkeit dennoch in alle Akte des concreten Wissens und Erkennens eingeht, und ihnen im Wissen gerade den Charakter der Gewissheit verleiht, das Erkennen zur Erkenntniss abschliesst. So ist von dieser Seite jenes Bewusstsein ein specifisch nur spekulatives, weil es bei dem Philosophirenden allein zu jener Ausdrücklichkeit und Allgemeinheit herausgeläutert wird, deren es bedarf, um als solches erkannt zu werden.

Aber es ist auch noch in dem andern Sinne ein specifisches zu nennen, dass es, einmal dem Bewusstsein aufgegangen, dasselbe mit einer ursprünglichen Evidenz und überzeugenden Gewalt ergreift, in denen kein anderes Wissen ihm gleichsteht. Es ist das einzige, welches schlechthin durch sich selbst, durch nichts Anderes vermittelt, absolute und höchste Gewissheit hat. Sein Charakter ist nicht blosse empirische und thatsächliche Allgemeinheit, psychologische Ursprünglichkeit — (bei welchen Bestimmungen Fries es bewenden lässt) — sondern absolute Allgemeingültigkeit, und ebenso absolutes Ausschliessen des Gegentheils und jedes Andersseinkönnens.

Nur diejenigen Grundwahrheiten oder unmittelbaren Erkenntnisse, welche diess Kriterium an sich tragen (welches in seiner Schärfe aufgestellt zu haben, Kants unsterbliches und für die Philosophie folgenreiches Verdienst ist), können als wahrhaft Apriorisches und Vernunftursprüngliches betrachtet werden. Alles Andere, mag es psychologisch, — besonders nach einer unsere Bildungsvoraussetzungen für ein Ursprüngliches haltenden Psychologie, — noch so sehr als ein ursprünglich Gegebenes erscheinen, z. B. die Ewigkeit unserer Seele, die Einheit des Weltganzen, die Idee Gottes, ist in irgend einem Sinne ein Vermitteltes, aus ihnen zu Rechtfertigendes, eine vielleicht bewusstlose, durch einen hinter uns liegenden geistigen Process hervorgebrachte Vermittlung,

die aber durch Philosophie eben begründet, d. h. in ihrem nothwendigen Zusammenhange mit jenem reinen Vernunftursprünglichen nachgewiesen (bewiesen), nicht also als selbst ein Unmittelbares belassen werden soll. Wir dürfen uns indess darüber nur auf das bei Jacobi ausführlich Verhandelte berufen.

Man könnte sofort den Unterschied zwischen diesem psychologisch Ursprünglichen und jener (wahren) Vernunftursprünglichkeit für so geringfügig und unwesentlich halten, dass er einen Gegensatz im Princip unmöglich begründen könne. Und dennoch ist diess Wenige, diese scheinbar geringe Differenz völlig ausreichend, um alles bloss Psychologische, d. h. eine Philosophie, die nur bei der Unmittelbarkeit oder Ursprünglichkeit gewisser Vernunftthatsachen stehen bleibt, von allem eigentlich Spekulativen und seinem Bewusstsein bis auf die Wurzel und durch eine unübersteigliche Kluft abzuscheiden. Wer die Evidenz, die uns nöthigt, jedes Wirkliche, sei es angeschaut, vorgestellt oder gedacht, in den Kategorieen des Wirklichen zu denken, mithin als ein schlechthin den Raum und die Zeit Erfüllendes, als qualitativ Bestimmtes, als in dieser Bestimmtheit Beharrliches, in jeder seiner Veränderungen aber durch einen Grund derselben Bedingtes u. s. w. zu setzen, — wer diese absolute Nöthigung, die jeden Gedanken einer entgegengesetzten Möglichkeit, des Auchandersseinkönnens dieser Allgemeinbestimmungen, schlechthin ausschliesst und als den absoluten Widerspruch mit sich selbst vernichtet, in eine Reihe setzen kann mit irgendwelcher thatsächlichen Ursprünglichkeit, mit jener „reinen Achtung und reinen Liebe“ etwa, welche jedes gebildete Gemüth allerdings für das an sich Gute und Schöne empfindet: Der hat das Grundspecifische jener Evidenz nie gekostet; er bedarf der Spekulation eigentlich gar nicht, noch kennt er sie in der „Ausdrücklichkeit“ ihres Bewusstseins; denn das Interesse der Fragen, die aus jener Evidenz hervorgehen, und mit ihr Eins sind, ist für ihn nicht vorhanden.

Nun besteht aber, wie wir sahen, der Lockeanismus nicht allein in der Lehre, dass das Vernunftnothwendige von Aussen in das Bewusstsein komme; sein rechtes, allgemeineres Princip ist es vielmehr, jenes überhaupt für gleichfalls empirischer Natur zu halten: es ist ihm nur ein empirisch Ursprüngliches, letzte oder erste Thatsache, die ganz gut auch anders sein könnte, ein Geschick des Geistes, an dem er sich genügen lassen, eine „ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Erkenntnissvermögens“, welche er so hinnehmen muss, als etwa gültig in dieser sublunarischen Welt. Ja er kann den Versuch, darin etwas absolut Vernünftiges sehen zu wollen, nur für die Anmassung einer selbstverblendeten, unkritischen, über ihre Schranken und den ewig nur subjektiven Standpunkt des Menschen unaufgeklärten, phantasirenden Spekulation erklären. Und diess ist auch das stete Grundargument der Polemik von Fries gegen Schelling und Fichte, wenn er von jenem irgendwo sagt, seine Schriften glichen einem Protokolle aus der Rathskammer der Elohim, von denen jeder nach dem andern seinen Plan zur Welterschaffung vorgelegt habe, oder diesem (in einer Recension seiner „Wissenschaftslehre im allgemeinen Umrisse“ 1810. in den Heidelberger Jahrbüchern) ironisch zu Gemüthe führt, seine Philosophie sei eine Art von Kabbalah; schon diese habe vom Adam Kadmon, von der Urintelligenz bei Gott allerhand zu wissen vorgegeben.

Doch dient dabei für Fries die Entschuldigung, dass er, wie schon gezeigt, den rechten Quell und Inhalt jener absoluten Vernunftevidenz nicht getroffen, daher er ebenso wenig den letztern in seiner Reinheit und Schärfe herauszuheben vermochte: so bleibt er, ohne die Gegenseite eines wahrhaft Absoluten im Geiste zu kennen, überall von dem Bewusstsein der sinnlichen Schranken des Menschen gedrückt, über welche er sich freilich mit der Auskunft, sie sei eine nicht weiter zu erklärende „Einrichtung“, — wiewohl im Grunde eine schlechte und nachtheilige, — beschwichtigen mochte.

Dieser Mangel wird nun auch hier das entscheidende Moment; denn so wenig, als etwa ein Mathematiker, falls er nur sich selbst versteht, den Satz, dass zwei gerade Linien keinen Raum einschliessen, oder dass der Raum gerade nur drei Dimensionen haben könne, als etwas bloss subjektiv, oder nur für den Menschen zufolge der „Einrichtung seines Erkenntnissvermögens" Richtiges, sondern als unbedingt aus der Natur des Raumes Folgendes und an Evidenz ihm ganz Gleiches, — eine Kategorie desselben — anerkennen muss: ebenso wenig wird, wer einmal in den Begriff und die Untersuchung des rein Wirklichen nach seinen nothwendigen Bestimmungen hineingeleitet worden ist, in diesen, oder den Kategorieen, nur ein Subjektives, Beschränktes, Sublunarisches erblicken, und diesem Wirklichen eine andere jenseitige Wirklichkeit, eine höhere Welt der „ewigen" — gleichsam der noch „ewigern" — „Wahrheiten" entgegensetzen können. Vielmehr müsste er all dergleichen als Produkte einer ganz willkührlichen Phantasie, ja eines leer Phantastischen und ganz Unaussprechbaren — (alles Aussprechen fiele ja immer negativ oder positiv in jene Kategorieenbestimmungen zurück) — bezeichnen, und so jenen Vorwurf gegen die Spekulation mit voller Stärke zurückgeben.

Somit glauben wir die Befugniss nachgewiesen zu haben, alle Philosophen, die jenen Grundcharakter des Vernunftallgemeinen verkennen oder nicht kennen, seien sie übrigens Kantianer, oder Anhänger Jacobi's, oder sonstige Psychologen und Bearbeiter einer innern Naturgeschichte des Geistes, bei allem übrigen Scharfsinne und anderweitigen Verdiensten, mit ihrer eigenen Erlaubniss als ausserhalb der Spekulation stehend, von dieser nicht berührt, und umgekehrt sie selbst nicht berührend, bezeichnen zu müssen. Aber sie sind insgesammt die Gegner Kants; denn von ihm ist das entscheidende Kriterium jener Vernunftallgemeinheit wieder aufgefunden worden, und dessen wahre Nachfolgerschaft ist überall sonst, nur nicht bei jenen, zu suchen. Uebrigens

wächst ihre Anzahl mit jedem Tage, je mehr das Chronikenzeitalter, wie unsere grossen Vorgänger es nannten, wieder zur herrschenden Denkweise wird, und je mehr man in der täglich anschwellenden Masse empirischen Stoffes die volle Gnüge der gelehrten Beschäftigung findet.

Einen solchen, nur subjektiv begründeten Lockeanismus müssen wir in der Theorie von Fries finden; ja er ist der Vollender derselben, der klassische Autor für diesen ganzen Standpunkt, in welchem sich die zahlreichen Nachfolger und Umgestalter desselben eigentlich dankbar zusammenfinden sollten. Warum suchen die Deutschen so oft doch zu thun, was schon gethan ist? Denn es bleibt wahr: seine neue Kritik der Vernunft enthält die erste vollständige psychologische Bewältigung und Durcharbeitung des ganzen spekulativen Stoffes, der Ideen des Theoretischen, des Praktischen und des Aesthetischen auf scharfsinnige, im Princip konsequente und folgerichtige Weise, zugleich ohne die Würde der Ideen zu verletzen, deren Inhalt, als Geglaubtes und Geahnetes, desto angemessener dem gegenwärtig verbreiteten Bildungsstandpunkte, nachgeliefert wird.

Aber diess bewirkt nur, dass die geheime Doppelheit des Systems, in welcher es mit Einer Hand von Oben her sorgsam zu befestigen sucht, was es mit der andern von Unten her so eben wankend gemacht hatte, — in der Ideenlehre eben — zum Ausbruche kommt. Wir wenden uns einer etwas genaueren Charakteristik derselben zu *).

Zunächst kann die Vernunft auf die Frage, ob ihre sinnliche, unzulängliche Ansicht der Dinge nur Schein oder die Erscheinung des wahren Wesens derselben enthalte, dem Grundsatze der Theorie getreu, dass jeder vernünftigen Erkenntniss transscendentale Wahrheit zukommen müsse, auch in der sinnlichen Ansichtsweise nicht nur Schein, sondern Erscheinung sehen, so

*) Kritik der Vernunft Bd. II. §. 129. S. 199. ff. § 131. S. 209. Dann die Entwicklung der eigentlichen Ideenlehre, der Idee der Seele, der Freiheit und der Gottheit §. 134—150. S. 218—293.

dass, wie sie die subjektiven Beschränkungen dieser Ansicht aufgehoben denkt, ihr dann die ewige Wahrheit vor Augen steht (S. 199. 201. 209.).

Wir haben unmittelbar also keine andere, als die endliche Erkenntniss der Dinge in der Natur; in dieser halten wir aber das Gesetz des ewigen Wesens der Dinge fest, und bedürfen der Formen (der Ideen) des Absoluten, um uns desselben vor der Reflexion bewusst zu werden.

Die modalischen Grundsätze der idealen Ansicht der Dinge sind also folgende:

1) Die Sinnenwelt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung: — Princip des Wissens.

2) Der Erscheinung liegt ein Sein der Dinge an sich zu Grunde: — Princip des Glaubens; denn an die Dinge an sich kann nur geglaubt werden.

3) Die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich: — Princip der Ahnung. (A. a. O. S. 209. vgl. §. 101. S. 96.)

Hier ist nun, was Kant jedoch eben sowohl, als Fries trifft, der Doppelsinn im Begriffe der Erscheinung nicht ausser Acht zu lassen: freilich ist dieser unwillkührlich, wie unvermeidlich, und hat in dem ganzen Contexte der beiderseitigen Systeme seine tiefe Begründung. Einmal wird gesagt, dass die Sinnenwelt unter Naturgesetzen *nur* Erscheinung sei, das Falsche, Unächte, das wahre Wesen der Dinge dahinter nur Verhüllende. Diess ist der alte Kantische — widersprechende — Begriff der Erscheinung, in der Nichts erscheint vom Wesen des Erscheinenden, sondern es ewig verborgen bleibt. Und was wäre denn der Begriff des „Scheines“, welchen Fries ausdrücklich verwirft, als eben dieser? Wiewohl wir freilich anerkennen, dass er den blossen Schein darum ausgeschlossen haben will, weil ein Wesen doch wenigstens hinter der Erscheinung ist. Aber wenn er sagt, dass man „den Ideen die Erfahrung gleichsam als Folie unterlege“ (S. 202.), wären

jene hiermit nicht gerade das sich an ihnen sichtbar Machende, und auch eigentlich sichtbar Gemachte, das „Wesen“ in der Erfahrung, wir also dennoch auf ein Wissen der Ideen angewiesen? Diess soll jedoch erst in der Ahnung gewährt sein: durch die ästhetische Auffassung der Natur erscheint uns in der Schönheit und Ordnung derselben nach den Ideen des Schönen und Erhabenen die Welt der Dinge an sich auch in der Sinnenwelt. Hiermit ist die andere Bedeutung jenes Begriffes hervorgezogen: Erscheinung ist Sichtbarmachung, Vergegenwärtigung; die sinnlose Vorstellung eines hinter seiner Erscheinung versteckt bleibenden Wesens ist aufgegeben.

Doch ist die Ursache jener Verlegenheit, die nach solchen Selbstwidersprüchen greifen lässt, gar wohl uns bekannt. Es ist das alte Grundvorurtheil, dass Raum und Zeit blosse „Schranken“ der Wahrheit, dass sie viel zu schlecht seien, um die Dinge an sich, viel weniger Gott, zu sich herabsteigen zu lassen. Hierdurch ist aber, wie mit Einem Schlage, nicht nur die Unbegreiflichkeit, sondern die absolute Unvorstellbarkeit alles eigentlich Realen ausgesprochen; und völlige Nacht kehrt in's Erkennen ein, dem mit Einem Schlage das Denken, Vorstellen, ja die Sprache versagt, um eine solche überzeitliche und überräumliche Realität sich haltbar zu machen: denn alle Prädikate (Kategorieen), welche dem Wirklichen (Realen) das Denken oder das Vorstellen beizulegen vermöchte, sind nur Weiterbestimmungen der allerabstraktesten Grundbegriffe der Räumlichkeit und der Dauer. Werden diese durch die willkührlichste Selbstentmannung dem Erkennen des Realen abgeschnitten, so bleibt schlechthin ihm Nichts als der nebulose Widerspruch eines Nichtseinkönnens, und doch Seinsollens, der Erscheinung zu Gefallen. Und so sehen wir auch Fries nachher in dem Speciellern seiner Ideenlehre (z. B. im Begriffe der Ewigkeit, welche er dem Ansich der menschlichen Seele vindicirt, S. 216. 17.) an dem selbstaufhebenden Thun sich abarbeiten, einmal die absolute Realität der Dinge an sich — für den

Glauben beweisen zu wollen, aber zugleich doch wieder ihre absolute Unvorstellbarkeit, — die Unmöglichkeit, sich von ihnen irgend einen Begriff zu machen, — nachzuweisen; womit es über alle grossen und eigentlich entscheidenden Fragen der Menschheit, nach dem Wesen Gottes, nach dem Ansich, der Ewigkeit, der menschlichen Seele, bei dem traurigen Bekenntnisse des Nichtwissens und Nichtwissenkönnens, der absoluten Unzugänglichkeit für den Menschen bleibt; — welches wir nun durch Fries, und nach ihm in unzähligen Variationen und Einkleidungen, sich haben wiederholen sehen*).

So gilt auch gegen Fries mit ganzer Kraft, was überhaupt gegen den subjektiven Idealismus Kants und seine Lehre von der Erscheinung, im Gegensatz mit dem Dinge an sich, eingewendet worden. Aber in der Widerlegung seiner Raum- und Zeittheorie findet auch jener Idealismus seine Erledigung, und Fries mit den Seinigen, welche hierin das gemeinschaftliche Fundament der eigenen Lehre haben, sind auf jene zurückzuverweisen. Zugleich fällt jedoch mit der Widerlegung der negativ idealistischen Resultate Kants auch das eigentliche Bedürfniss, wie das Interesse, seiner Glaubens- und Ahnungslehre dahin: wäre der Kantische Idealismus wahr, so könnte der Gedanke einer Ergänzung des Wissens durch den Glauben, wie sie Fries beabsichtigt, wohl nützlich und nöthig erscheinen, um der durchgreifenden idealistischen Verneinung einen Damm entgegenzusetzen.

Freilich kann man selbst jenes heillose Resultat des Wissens weder abläugnen, noch widerlegen; aber getrost!

*) Wir schalten von hier an, mit einigen Veränderungen, dasjenige ein, was wir in einem spätern kritischen Werke („über Gegensatz etc." 1832) über Fries und seinen Standpunkt gesagt haben, weil wir es noch immer nicht anders zu sagen vermöchten. Doch gerechtfertigt erscheint hier diese Kritik durch die genaue quellenmässige Darstellung seiner Theorie, welche dem damaligen Zwecke jenes Werkes fern lag.

— beweisen wir, dass alles Wissen überhaupt bloss subjektiven Schein gewähre, dass es Nichts, als eine menschliche Vorstellungsart sei; zeigen wir, dass es ein tieferes Bewusstsein der Wahrheit in uns giebt, welches jenen Resultaten widerspricht, — nennen wir es Glauben und Ahnung —: so ist jenem Mangel für immer abgeholfen, die ganze Menschheit ist zum ersten Male auf rechte Weise vom Zweifel geheilt, und kehrt, von allen erkünstelten Theorieen und den Misverständnissen eines trügerischen Wissens, zu der ursprünglichen Quelle der Wahrheit, zu den Eingebungen des unmittelbaren Bewusstseins zurück. In dieser Zurückweisung alles Theoretisirens über die höchsten Wahrheiten, was da nur zur Skepsis und Verläugnung derselben führen könne, und in das Hervorziehen des allgemein menschlichen Glaubens und Fühlens über jene Gegenstände, setzt Fries ausdrücklich den eigentlichen Gewinn und die Wichtigkeit seiner Philosophie. Ihr Resultat besteht daher „in der Ueberordnung des Glaubens über die Wissenschaft. Die Ideen“ (desselben) „gehören der ewigen Wahrheit, d. h. in ihnen begibt sich die Wissenschaft selbst in den Dienst des Glaubens, in den Dienst des sittlichen Selbstvertrauens.“ — „Der Zweck der Philosophie geht nicht sowohl auf Erweiterung unseres Wissens, als auf Aufklärung des Glaubens, um diesen vom Aberglauben sowohl, als den falschen Anmassungen der Wissenschaft zu befreien.“ *)

Der Inhalt jener Vergleichung zwischen den Resultaten des Wissens und des Glaubens ergibt sich nach Fries nun näher folgender Gestalt:

1) Das Gesetz der Natur, — wodurch die Resultate des Wissens bezeichnet werden sollen, — ist mit dem Gesetze der Idee (dem Inhalte des Glaubens) im Widerstreite. Die Natur (das Resultat des Wissens) zeigt Abhängigkeit des Geistes vom Körper, des unendlichen

*) System der Metaphysik im Grundrisse; §. 4. S. 5.

Weltganzen von Raum und Zeit, gegenseitige Dependenz der Wesen von einander, endlich Abhängigkeit vom Schicksale überhaupt. So schiene also, — was an die ähnlichen Jacobischen Behauptungen erinnert, — Materialismus und Fatalismus auf dieser Seite das nothwendige Ergebniss des Wissens zu sein.

2) Die Idee (der Glaube) dagegen behauptet Selbstständigkeit des Geistigen vom Materiellen, Vollendung des unabhängigen Weltalls, Freiheit des Geistes von allen fremden Einflüssen, und statt des Schicksals einen persönlichen, mit Weisheit waltenden Gott. Diesen Widerstreit löst nun der transscendentale Idealismus, indem er, nach Kant's Vorgange, die Naturgesetze nur als Gesetze der sinnlichen Auffassung für den Menschen nachweist; — daher die psychische Anthropologie, welche diesen Beweis zu führen hat, als die eigentliche Grundlage der Philosophie bezeichnet wird, die, jener beschränkten, endlichen Ansicht gegenüber, in den Ideen die vollendete, ewige Wahrheit der Dinge nachweist.

Um die Naturdinge wissen wir daher; aber wir sollen daran nicht glauben, weil diess bloss unsere, eine menschliche Vorstellungsart des Realen ist. An die ewigen Ideen glauben wir, weil in ihnen die höhere, jenseits des Wissens liegende Wahrheit sich ausspricht: die Ideenlehre ist Glaubenslehre; und in den Gefühlen des Schönen und Erhabenen erkennt die Ahnung die ewigen Wahrheiten auch für die Naturerscheinungen an. „Die Ideen des Schönen und Erhabenen sind uns die Deuterinnen des Weltalls nach den Gesetzen der ewigen Güte, aus der es entsprungen ist."

Dazu noch eine charakteristische Erklärung. Nachdem Fries (System der Metaphysik, S. 478.) gezeigt hatte, wie die Mannigfaltigkeit der Gesetze und Ursachen in der Idee einer absoluten Ursache der Welt und einer nothwendigen Einheit zusammenlaufen müssen, fährt er also fort: „So bestimmt sich zunächst auf spekulative Weise die Idee von Gott. Wir dürfen aber Gott nicht

nur als den Schicksalsordner oder Gesetzgeber der Natur" (schärfer wohl ausgedrückt: als das absolute Naturgesetz selbst) „denken, sondern" — (diess ist der Wendepunkt) — „wir sollen an Gott, als den lebendigen Urheber alles Lebens, glauben, nach einer Idee, die nicht in Begriffen, sondern nur in den Gefühlen der religiösen Ueberzeugung lebt. Denn nur die Geisterwelt in ihrer Selbstständigkeit ist uns von ewiger Bedeutung. Von der idealen Auffassung des Menschenlebens nach sittlichen Ideen ausgehend, sucht der Gedanke seine Vollendung in der Zusammenfassung des Ganzen zur Welteinheit, und kann in der Idee von Gott nur den höchsten Geist denken", (also nun doch denken!) „welcher der ewige Urheber alles Lebens ist." Diese Stelle, im Zusammenhange mit den vorhergehenden Aussprüchen, lässt über den letzten Abschluss der Lehre keinen Zweifel übrig: das naturalistische Resultat des Wissens wird nicht als an sich falsch und aus theoretischen Gründen widersprechend verworfen; vielmehr wird es als ein nothwendiger, aber unrealer Schein recht eigentlich bestätigt; aber siegreich erhebt sich über ihn der Glaube. Warum jedoch siegreich? Was berechtiget ihn zu diesem Stolze, dieser Erhebung über das Wissen? Weil er durch praktische Gründe gestützt wird, weil die sittlich-religiöse Ansicht vom Leben in sich selbst schon die Bewährung ihrer Wahrheit trägt. An sich zweifeln wir nicht daran; doch ist damit der innere Widerstreit im Bewusstsein nicht geschlichtet, vielmehr erst recht angefacht und für unauflösbar erklärt; denn ist das frevelhaft-naturalistische Wissen im Allgemeinen auch niedergeschlagen, so droht dem Glauben doch immer noch Gefahr von dem sich ermannenden oder mit neuen Waffen der Theorie gerüsteten Gegner; und keiner von beiden kann sich rühmen, den Process für immer gewonnen zu haben, — ein Verhältniss, dass der weitere Fortgang unserer Kritik nicht mehr aufhellen wird.

Es ist nun, wie schon erinnert worden, keinesweges unsere Meinung, jene religiös-ästhetische Glaubenslehre,

ihrem Inhalte nach, für irrig zu halten, oder in ihren Beziehungen zur Gegenwart für völlig überflüssig und unzweckmässig zu erklären. Vielmehr verdient es, allgemein menschlich beurtheilt, immer Beifall und Anerkennung, wenn man vor den zerstörenden Resultaten missglückter, oder in Halbheit verharrender Spekulation zu den unmittelbaren Ueberzeugungen des Gemüths zurückflüchtet, und auch den andern von ähnlicher Verzweiflung Ergriffenen, den gleichen Ausweg anempfiehlt, bis etwa die Zeit anbricht, wo auch zwischen Gemüth und Spekulation die Versöhnung gelingt. Nur kann diese ganze Wendung nicht für ein philosophisches Resultat ausgegeben, noch weniger für die höchste und letzte Vollendung des Bewusstseins in sich selbst gehalten werden. Es ist — um unsere Meinung über Fries kurz auszusprechen — nur ein sehr mangelhaftes Philosophiren aus idealistischer Reflexion, was ihm für das unvermeidliche Resultat alles Wissens gilt, und was ihn dieses so verächtlich zurückstossen lässt. Desshalb ist seine Ergänzung durch den Glauben auch nur ein persönliches Hülfsmittel, dessen Andere weder bedürfen, noch es ertragen; es ist der natürliche Selbstheilungsprocess eines edlen Geistes von den Wunden, welche ihm eine verfehlte spekulative Bildung geschlagen, wie diess sogar grosse Beistimmung finden musste in einer Zeit, die, gleich ihm selbst, zwischen Glauben und Reflexion schwebend, vor dem Werke der letztern, dem Zweifel, Schutz sucht; und so lässt es sich sehr leicht begreifen, wie er, namentlich unter den Theologen, Anhänger finden konnte, die, zwischen den Bibelglauben und eine negative Philosophie mitten hineingestellt, jenem entwachsen, wie diese scheuend, eine solche gereinigte Glaubens- und Ahnungslehre höchst willkommen finden mussten.

Wird sie dagegen nicht menschlicher Weise oder nach den Bedürfnissen einer vorübergehenden Bildung, sondern allgemein wissenschaftlich beurtheilt; so findet dann freilich jener über dem Abgrunde des Wissens befestigte Glaube einen schweren Stand. Eines von Beiden muss weichen,

beide zu einander gesellt heben sich auf. Entweder man bleibt ganz auf dem allgemein menschlichen Standpunkte, und vertraut dem Bewusstsein in allen seinen Aussagen, indem man es, eben als solches, als ein die Realität Offenbarendes fasst, nach Unten, eines sinnlich Realen, nach Oben, eines übersinnlich Realen, Göttlichen; oder man behauptet theoretisch die Subjektivität alles Bewusstseins schlechthin. Jenes ist der Jacobische, dieses ist der Kantische Standpunkt. Zwischen beide muss allerdings zur Auflösung dieses Widerstreites die entwickeltere Spekulation treten, nicht aber um einen bloss partiellen Frieden zwischen beiden zu schliessen, indem man jedem von beiden nur halb Recht giebt: die Jacobische Ansicht vom Bewusstsein wird vielmehr spekulativ bestätigt und begründet, der Kantische Subjektivismus dagegen, als bloss negativer Durchgangspunkt in der Entwicklung des Wissens, völlig aufgehoben und widerlegt.

Anders macht es Fries, der sich gleichfalls zwischen Beide gestellt hat: er nimmt von jedem der beiden Gegensätze die Hälfte, und stellt so äusserlich eine über die andere. Das Wissen, d. h. das sinnliche Vorstellen und das nach den Kategorieen einhergehende Denken (Sinnlichkeit und Verstand), wird mit Kant zu einem Subjektiven gemacht, und für eine bloss menschliche Vorstellungsart erklärt: dagegen soll das ursprüngliche Bewusstsein des Ewigen in uns, der Jacobische Vernunftglaube, als das allein reale, allem Wissen und Denken übergeordnet werden: diesem sollen wir vertrauen, jenem nicht! Damit wird aber der Widerstreit, der an sich schon zwischen den Lehren Kant's und Jacobi's waltete, und der, wie wir nachgewiesen, diesen gerade zur innern Ergänzung und zum berichtigenden Complement für jenen machte, durch solches äusserliche Pflanzen des Einen auf den Andern nur desto sichtbarer, und die geheime Reibung muss zuletzt auch nach Aussen in Flammen schlagen.

Zuerst nämlich macht jener Niederschlag des Wissens zu einer bloss menschlichen Vorstellungsart auch den

Glauben, der ja demselben Bewusstsein angehört, nur allzusehr des gleichen Mangels verdächtig, je mehr dieser an sich schon als schwankender, ungewisser, kurz subjektiver sich ankündigt, denn das Wissen. Ist diess nur menschliche Vorstellungsart, irriger Schein, warum soll man Glaube und Ahnung weniger dafür halten? Völlig willkührlich glaubt Ihr Euerm Glauben, mistraut aber dem Wissen: woher doch das Recht zu solcher Halbheit? Weil die Resultate, die Euer Wissen gefunden, negativ und unerfreulich lauten, so soll alle Wissenschaft eitel, ja das Wissen selbst in der Wurzel nichtig sein? Freilich haben wir schon zugegeben, dass auch diese Lehre Euch traditionell ist: es kehrt darin nur die alte Jacobische Behauptung von dem nothwendigen Widerstreite zwischen Spekulation und Glauben zurück; aber nicht diese ist's, welche Jacobi's grosser Entdeckung ihren Werth giebt, welche vielmehr sie verkürzt und missleitet hat. — Der Zweifel musste entweder völlig durchgeführt, oder ganz davon abgestanden werden. Diess ist das Verharren im natürlichen Bewusstsein, jenes der Eingang in die eigentliche Spekulation. Der einfach unverkünstelte Sinn fasst vertrauensvoll die Welt, wie sie sich ihm darbietet, ja er versteht nicht einmal jenen künstlichen Zustand zweifelnder Reflexion; er ruht zuversichtlich in seinem Wissen, und verschliesst sich nicht dem Glauben; er ist ganz und mit ungetheiltem Geiste sich gegenwärtig. Aber das Bedürfniss der Philosophie, wie ihr Begriff, setzt schon voraus, dass die ursprüngliche Harmonie zwischen uns und der Welt getrübt sei, dass überhaupt der Zweifel Wurzel gefasst habe.

Soll nun hieraus die höhere, spekulative Harmonie sich wiederherstellen, so bedarf es, den Zweifel vollständig und in ganzer Kraft gegen Wissen wie Glauben zu richten, Alles zu zersetzen, um es neu und erprobt durch jenes Läuterungsfeuer zurückzuempfangen, und diess ist der grosse Process des Denkens, der, durch die Jahrhunderte sich hinziehend, und verschieden geschlichtet, uns

jetzt in seiner umfassendsten Gestalt zur Lösung vorliegt. Jene paaren ohne gehörige Untersuchung Zweifel und Glauben, statt Einem derselben ganz anzuhangen, und gerathen dadurch in einen beidlebigen Zustand so seltsamer Art, dass sie sich mit dem natürlichen Bewusstsein völlig entzweien, ohne eigentlich einen spekulativen Schadenersatz dafür zurückzuempfangen. Denn wie fern ist Fries davon geblieben, das Princip des Zweifels in ganzer Konsequenz und Härte vor sich auszusprechen! Es liegt überhaupt im Widerspruche des Gedankens eines Realen ausser dem Bewusstsein. Indem ich davon weiss, und sein Sein behaupte, ist es vielmehr in mir, nicht ausser mir. Und ob überhaupt diess Ausser mir dem In mir je entspreche, wie diess ganze Verhältniss zu denken, diess ist die entscheidende Frage, welche im Zusammenhange wissenschaftlicher Philosophie nothwendig die erste bleibt, die aber so lange nicht umfassend gelöst ist, als man bei den widerstreitenden Halbheiten eines Wissens und Glaubens stehen bleibt.

Aber steht denn auch Euer Glaube in der That so erhaben da über allen Formen des Wissens und Denkens? Versteht uns wohl! Jene „Ideen" der religiösen Weltansicht, wenn es mit denselben nicht beim blossen Worte, bei der unverständlichen Behauptung bleiben soll, müssen auf eine bestimmte Weise gefasst, als Gedanken von andern unterschieden, d. h. gedacht werden. Ihr denkt sie also nicht minder in den Verstandeskategorieen, und könnt gar nicht anders, wenn Ihr überhaupt nur von ihnen reden wollt. Vorher aber habt Ihr die Kategorieen und alle nach ihnen bestimmten Begriffe bezeichnet, als nur der Sphäre des menschlichen Vorstellens angehörend, keinesweges aber fähig zur Auffassung der Ideen, welche eben darum die höhere, wahrhafte Realität enthalten.

Aber Ihr bestimmt, denkt doch auch diese, wodurch sie nach Eurer Lehre unmittelbar in die unreale Vorstellungswelt hinabgezogen werden, d. h. aufhören, Ideen zu sein. Und — sehen wir recht, so sind diese Ideen

selbst insgesammt nur Produkt einer vergleichenden (reflektirenden) Verstandesthätigkeit; sie sind rein antithetischer Form, also nur verständlich an und durch ihren Gegensatz, welcher eben die bloss menschliche Vorstellungsweise enthalten soll: Der Geist ist nicht abhängig von Raum und Zeit, sondern frei von den materiellen Beziehungen; die Weltwesen dependiren nicht von einander und zuletzt von einem blinden Weltgesetze, sondern es existirt wahrhafte Selbstbestimmung und ein weise waltender Gott! Wer sieht nicht, dass diess bloss Reflexionsbestimmungen sind, die mit ihren Gegensätzen durchaus derselben Sphäre des Erkennens angehören, wo, wenn der Eine Gegensatz als unreal verworfen wird, der andere mit ihm unwiederbringlich verloren ist.

Zudem bedarf es darüber kaum einer speciellern Nachweisung; Kant selbst rede für uns: es begegnen uns hier ja eigentlich nur die bekannten Antinomieen aus der Kritik der reinen Vernunft, von denen die einen, irreligiöseren Inhalts, zu einer bloss menschlichen Vorstellungsart niedergeschlagen werden, während die andern, wiewohl sie nur im Gegensatze mit jenen existiren, unter dem vornehmern Namen von Ideen, einer höhern, religiös-ästhetischen Weltansicht angehören sollen. Ist aber das Gebiet, welchem ihr Gegensatz angehörte, nichtig, so fallen sie selbst der gleichen Nichtigkeit anheim; denn wir finden in diesen, wie in jenen, nur zwei zusammengehörende Hälften. Das ganze Princip duldet keine Halbheit und Inkonsequenz: man muss den Subjektivismus völlig durchführen, bis zum Widerspruche, und damit zur Negation seiner selbst.

Jacobi indess trifft dieser Vorwurf nicht; sein Standpunkt fällt eigentlich vor und ausserhalb der reflektirenden Bewegung: er ist Zeugniss des Bewusstseins von sich selbst, reinster, unbefangenster Ausdruck seiner innern Gewissheit. Auch Kant trifft er eigentlich nicht: er hat die spekulative Anregung der Reflexion begonnen, wenn auch nicht vollendet; und blosse Nichtvollendung darf Kei-

nem zum Vorwurfe gereichen. Fries dagegen steht mit Einem Fusse in der Reflexion, mit dem andern in dem allgemein menschlichen Bewusstsein; und diess soll ihm den Schaden ersetzen, den jene ihm zugefügt, — wissenschaftlich beurtheilt, ein unmögliches Begehren! Alles wird subjektiv, Glaube wie Wissen, wenn man das unmittelbare Bewusstsein, die Basis und den Entwicklungspunkt alles Erkennens, sich idealistisch zersetzt hat: was demnach als das letzte Resultat dieses Standpunktes festzuhalten ist.

Keiner hat die hier nothwendig zurückbleibende absolute Negativität direkt wie indirekt schärfer in's Licht gestellt, als Friedrich Bouterweck, dessen Philosophie demnach für die Krisis und Reife jener äusserlich versuchten Vermittlung zwischen Kant und Jacobi anzusehen ist. Schon seiner ältern, von ihm selbst zurückgenommenen Apodiktik*) lag der bedeutende Gedanke zu Grunde, welcher nur durch die Form und Verbindung, in die er gehüllt war, gleich einem verschütteten Samenkorne, nicht zum Aufkeimen gebracht werden konnte: — dass allem Bewusstsein, als Empfindung, Denken u. s. w., ein Sein ursprünglich zu Grunde liege, welches nicht erst durch Reflexion erschlossen werde, sondern unmittelbar mit ihm gesetzt sei, weil das Bewusstsein selbst nur durch seine Grundbeziehung auf dasselbe und unter Voraussetzung desselben möglich sei.

Er drückte diess Verhältniss damals in der Form eines Gegensatzes aus, den wir auf ähnliche Weise auch in seinem letzten Werke werden zurückkehren sehen: entweder sei alles Sein ein bloss eingebildetes, oder es müsse ein

*) Idee einer allgemeinen Apodiktik; II Thle. Göttingen 1799.

absolutes Erkenntnissvermögen (ein ursprüngliches Bewusstsein jenes Seins) geben, welches selbst dem Denken zu Grunde liegt, und durch welches das Sein „apodiktisch" gefunden wird. Die Sache an sich, der Begriff einer Immanenz des Seins im Bewusstsein und umgekehrt, der ursprünglichen Einheit des Subjektiven und Objektiven, ist ohne Zweifel der wahre; aber er bleibt in dieser Fassung unfruchtbar und wirkungslos, weil er an der Reflexion sich nicht durchgeführt, und der Zweifel an der Realität des Seins sich vorher nicht bis zum Momente des Widerspruches mit sich selbst fortgetrieben hat, wodurch das von Bouterweck nur Vorangestellte und Vorausgesetzte hier nicht als Resultat des dialektischen Beweises hervorspringt, und den Zweifel hinter sich und überwunden hat. In diesem Zusammenhange bleibt es nichts mehr als eine Annahme oder Hypothese, und so fiel Bouterweck der Form nach mit seinem ursprünglichen Bewusstsein des Seins allerdings in eine Art von Dogmatismus zurück, der von Kant, noch mehr aber von Fichte, schon völlig beseitigt war. (Vgl. dess. Leben u. Briefwechsel II. S. 308.)

Die spätere Umgestaltung seines Systemes hat er am Befriedigendsten niedergelegt in seiner letzten und reifsten Schrift: die Religion der Vernunft (Götting. 1824), einem bedeutenden Geschenk für Viele unserer philosophischen Zeitgenossen, um sie zum Selbstverständniss über jenes Princip zu bringen, was aber, so viel uns bekannt, bei Niemand sonderliche Frucht getragen. Er zeigt darin mit der höchsten Klarheit *), woran freilich nochmals zu erinnern nöthig war, seitdem man die ersten Nachweisungen Kants und der Wissenschaftslehre darüber vergessen: dass, nachdem die Reflexion einmal die Vorstellung dem Vorgestellten entgegengesetzt hat, wie bei erwachendem Selbstbewusstsein unvermeidlich ist, damit auch der Zweifel hervortritt an der Realität des Vorgestellten. Man

*) „Zweite Abhandlung: die Wissenschaft und der Glaube in Beziehung auf die Religion." S 72. ff.

will über die Vorstellung hinaus, in die Sache selbst; aber diess ist eben der Widerspruch; denn indem ich die Sache zu ergreifen glaube, fasse ich immer nur meine Vorstellung von ihr, als das stets Dazwischentretende. Es ist der alte Satz, der seit der Wissenschaftslehre allgemein bekannt und geläufig sein sollte: dass das Bewusstsein in allem Wissen und Vorstellen unmittelbar nur seinen eignen Zustand gewahr wird. Und wenn man die Vorstellungen, welche von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet sind, als die objektiven bezeichnet; so sind wir selbst mit diesen nicht über die Schranken unseres Bewusstseins hinaus. Wahr oder objektiv heisst eigentlich: „was wir auf eine gewisse Art vorstellen müssen, weil wir nun einmal Menschen sind" (S. 73.). Hieraus entsteht unbedingter Skepticismus: man kann nicht wissen, ob nicht unser ganzes vorgebliches Erkennen blosse Selbsttäuschung sei, in der wir uns Manches als zufällig, Manches als nothwendig vorstellen, was der Fluss der Vorstellung nach inneren Gesetzen mit sich bringt. Dazu wird S. Maimon angeführt und mit Recht behauptet, auch die Kantische Philosophie ende darin, als in ihrer höchsten Konsequenz.

Dieser durchgeführten Reflexion stellt er nun den „Glauben" im allgemeinsten Sinne entgegen, ihn bezeichnend als das unmittelbare (also nicht weiter begründete) Vertrauen auf unser Wissen. Glaube ist der Zustand des Geistes, in welchem der Zweifel entweder ganz niedergeschlagen oder wenigstens zum Theil aufgehoben ist durch die Anhänglichkeit des Geistes an eine bestimmte Vorstellung. (A. a. O. S. 77.) — Freilich meint Bouterweck damit einen schon durch Reflexion hindurchgegangenen, und von ihr getrübten Zustand, nicht das reine, unbefangene, wie unwillkürliche Vertrauen in unser Bewusstsein, zu welchem selbst der entschiedenste Skeptiker im Leben zurückkehrt, wiewohl es (vorerst noch) das absolut unphilosophische ist. Bezeichnender wäre daher, was er sogleich darauf hinzufügt, dass der Glaube

(in dem Sinne jenes unmittelbaren Vertrauens) selbst Element alles Wissens sei, dass er sogar dem sinnlichen Vorstellen zu Grunde liege; (S. 84. oder nach Jacobi's Worten: dass wir ohne Glauben nicht zu Tisch und Bette kommen können.)

Was er (in der „dritten Erklärung") über den Begriff der Vernunft hinzufügt, ist das Bedeutendste, müsste jedoch, da es eigentlich nur assertorisch behauptet, nicht aber entwickelt ist aus dem Gesammtorganismus des Bewusstseins, noch mancherlei Berichtigung erfahren, um für wissenschaftliche Theorie gelten zu können. Die Vernunft ist nach ihm zuerst innerer Sinn, ein Vermögen unmittelbarer Erkenntniss, wie der äussere; daher auch dieselbe „Passivität" in jener, wie in diesem. „Je mehr Sinn, in dieser höhern Bedeutung des Wortes, desto mehr Vernunft ist im Menschen." — Sodann, sagt er, nimmt die Vernunft-Thätigkeit das Mannigfaltige der Vorstellungen in die Einheit des Bewusstseins auf; bildet Allgemeinbegriffe, daraus Schlüsse. Diese Schlüsse gehören selbst aber unter die Vorstellungen; daher sind sie an sich weder wahr, noch falsch, ausser insofern man sie auf die wirklichen Anfangspunkte des Bewusstseins, die Anschauungen, auf intuitives Erkennen zurückführt. Vertraut man aber allein den Schlüssen, und giebt sich der Meinung hin, dass die demonstrative Erkenntniss über die intuitive erhaben sei, oder ohne diese bestehen könne; so erzeugt diess den logischen Aberglauben, an welchem auch die meisten neudogmatischen Systeme kranken. Man kann nicht aus blossen Begriffen ein Erkenntnissobjekt erwerben. Richtig, so wie dieser Satz auch das wahre und bleibende Resultat der Kantischen Philosophie ist! — Aber mit dieser Abweisung ist noch Nichts geleistet für die Bestimmung des Wesens der Vernunft und für Sicherung ihrer Realität, vielmehr wird diese dadurch nur noch dringender gemacht.

Und damit wenden wir uns zur „dritten Erklärung" der Vernunft nach Bouterweck, zum entscheidenden

Punkte. Sie ist nämlich auch noch Quelle eigenthümlicher Erkenntnisse, unmittelbarer Vorstellungen, durch welche sie sich eben so sehr über die aus sinnlicher Anschauung entspringenden Vorstellungen, als über die Verstandesbegriffe erhebt. Es sind die Ideen (S. 106.). Hierüber, setzt er hinzu, sei die Philosophie noch am Wenigsten im Klaren, und es sei auch nicht zu erwarten, dass auf dieser äussersten Höhe der Selbsterkenntniss die Missverständnisse sobald sich vermindern würden. — Und doch ist, meinen wir, diese Selbsterkenntniss (Selbstbeobachtung) an sich nicht das schwerste Geschäft der Philosophie: es bedarf dazu nur einer richtigen Methode, und besonders des Abstreifens aller wissenschaftlichen und sonstigen Vorurtheile, die nirgends reichlicher gewuchert haben, als hier. Man muss sich nur getrauen, wirklich finden zu wollen, was in der Ursprünglichkeit des Bewusstseins liegt, nicht weniger, dem Dünkel gewöhnlicher Begriffsweisheit zu Liebe, aber auch nicht mehr, um irgend welchen Lieblingsmeinungen Vorschub zu thun.

Die erste dieser Ideen sei die des Absoluten, fährt er fort, erhaben über alle andere Vorstellungen: Kant habe diese, wie andere Ideen, nur zum logischen Regulativ gemacht, ihnen also ihre objektive Realität abgesprochen, wodurch sich das ganze System des menschlichen Wissens in ein bloss logisches Vorstellungsgewebe verwandle; was eben Resultat der ganzen kritischen Philosophie sei. „Denn alle Wirklichkeit wird für uns zur blossen Vorstellung, wenn wir uns das Absolute nur als Vorstellung, wenngleich als Vernunft-Vorstellung denken" (S. 109.).

Aber welch ein Mittel weiss er selber gegen diese Verflüchtigung aller Realität; auf welchen Angelpunkt will er das ungeheuere Gewicht aller spekulativen Gewissheit stützen? Auch hier ist es einzig nur wieder der Glaube an die Vernunft (S. 110.), durch welchen er die Realität der Idee des Absoluten zu retten vermag, ohne welchen jedoch auch sie sich immer wieder in

ein nur subjektiv nothwendiges Vorstellen verwandelt. Und hiermit sind wir auf den Gipfel dieser Theorie gelangt, — ein Gipfel, der in anderm Sinne wieder ihr Wendepunkt wird, auf welchem sie sich überstürzt.

Jener Glaube nämlich ist, eben als solcher, ein unmittelbarer, ungerechtfertigter: er hat nur sich selbst, keineswegs aber Gründe für sich anzuführen; freilich darf er seiner intensiven Kraft vertrauen, und menschlicher Weise hat man nicht nöthig, bange zu sein um sein Fortbestehen. So steht er aber in seiner Unmittelbarkeit nothwendig unter der Reflexion, als dem entwickeltern Bewusstsein, welches allerdings Gründe für sich hat, und einen Beweis führt von der allgemeinen Ungewissheit aller Erkenntniss. Mögen wir auch nicht glauben an die Wahrheit jener Gründe, so können wir sie doch nicht durch blossen Glauben widerlegen; und diess eigentlich ist der Charakter jenes Standpunkts: es ist ein unaufhörliches Schwanken und Ringen zwischen Glaube und Reflexion, ein wechselndes Trauen und Zweifeln, ein Bejahen, das stets in Verneinung sich zu wandeln droht, eine Verneinung, die zum Glauben zurückflüchtet, und wer von beiden letztlich den Sieg behält, da keiner in so unvollendetem Zustande und undurchgekämpfter Sache mit Entschiedenheit ihn in Anspruch nehmen kann, hängt von ganz persönlichen Zuständen oder Neigungen ab. Der kräftigere Charakter, wie Hume, Kant, Fichte in seiner ersten Periode — (sie kannten nämlich jenen Glauben, als die nothwendige Gegenseite der vernichtenden Reflexion, so gut, wie Jacobi und Bouterweck;)— wird das spekulativ auf jeden Fall höher stehende Recht der Reflexion geltend machen, eben weil es ein philosophischer Standpunkt ist: schwächere Individualitäten werden sich aus Bedürfniss das Recht des Glaubens nicht nehmen lassen.

Und diesen unausgefochtenen Kampf zwischen den beiden Mächten des Bewusstseins zeigt nun das Bouterweck'sche Werk in seinen folgenden Theilen. Bei allen höhern Ideen — der Gottheit, der Freiheit und Unsterb-

lichkeit — wird Glaube und Reflexion in ihrem Widerstreite gegen einander gehalten, überall aber zuletzt durch einen Machtspruch zu Gunsten des Glaubens entschieden. Der Verfasser legt der Reflexion Stillschweigen auf, indem er die vernichtende Oede schildert, welche sie übrig lässt; sie schweigt jetzt wirklich, überwältigt von der Stimme allgemein menschlicher Wahrheit, um im nächsten Augenblicke desto kräftiger mit ihren philosophischen Rechten wieder hervorzutreten; und in dieser unaufgelössten Dissonanz, die indess der eben so scharfe, als redliche Denker sich selbst nicht verhehlte, endet sein Werk.

Dennoch dürfen wir Fries noch immer als den klassischen Autor dieser vielverzweigten Zwischenepoche betrachten: alle Fragen derselben sind von ihm mit Vollständigkeit, Ordnung und Klarheit ausgeführt worden, und überhaupt lassen sich unter die allgemeinen Gesichtspunkte des Wissens, Glaubens und Ahnens viele Zwischenbestimmungen hineinschieben; viele bis auf das Persönliche herab schattirte Nüancen können sich darin neben einander stellen, so dass dem Individuellsten und dessen Befriedigung, als dennoch einer philosophischen, Raum gegeben wird. Denn der Grund der Entscheidung ist hier ein ganz psychologischer oder subjektiver: der Grad der Lebendigkeit, mit welcher die Reflexion und der Zweifel, oder das unvermittelte Bewusstsein und der Glaube, den Geist zuerst ergreifen, das subjektive Vertrauen auf die eine oder die andere Macht: diess Alles ist durchaus abhängig von persönlichen Meinungen, Bildungsvoraussetzungen, Erfahrungen, es kann sogar wechseln innerhalb der eigenen persönlichen Fortbildung; und so haben wir auf diesem schwankenden Boden psychologischer Standpunkte bei mehr als Einem Philosophen und Theologen aus diesem Kreise Metamorphosen erlebt, deren, unter den Theologen namentlich von der Nüance der Anhänger Friesens bis zu denen Schleiermachers hinüber, nicht Wenige und sehr Ausgezeichnete sind, als deren spekulatives Protokoll

und theoretisches Selbstbekenntniss, warum hier nicht zur objektiven Ruhe zu kommen, das obige Bouterwecksche Werk betrachtet werden kann.

Ueberhaupt aber wäre denen, welche nicht ablassen, in Selbstbeobachtung und Psychologie den festen Grund der Wahrheit finden zu wollen, die einfache Erinnerung entgegenzustellen, dass der Mensch, welchen sie beobachten, und auf dessen vermeintliche Urthatsächlichkeiten sie den unerschütterlichen Grund der Philosophie legen, nichts weniger als der absolute, ganze, auf sein ursprüngliches geistiges Niveau zurückversetzte ist: es sind, wie wir an Jacobi und Fries gezeigt haben, nur die wieder halbbewusstlos gewordenen Bildungsvoraussetzungen, welche das achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert in uns hervorgebracht, und die wir nun für Urwuchs und menschlich Autochthonisches halten. Mit unserer Theorie von Wissen, Glauben und Ahnen, Vernunftglauben u. dgl., würden wir kaum die Gränzen von Europa überschreiten können.

Desshalb ist es auch höchst schwierig, ein durchgreifendes Eintheilungsprincip für die Möglichkeit dieser philosophischen Formen aufzustellen. Das Nachfolgende ist nur als ein Versuch eines solchen begriffsmässigen Verständnisses zu betrachten, wobei es leicht geschehen kann, dass in dem Gedränge der Erscheinungen viele Eigenthümlichkeiten uns entgangen, manche Zwischenfärbungen falsch gefasst worden sind, während diess einer nur die Hauptstandpunkte der Philosophie charakterisirenden Kritik derselben weniger zum Vorwurfe gereichen kann, als einem Werke von historischer Aufgabe.

Die gemeinschaftliche Grundevidenz, das eigentlich Interessante und Unabläugbare, worüber man völlig mit sich in's Reine gekommen, war der Satz, dass das Bewusstsein niemals über sich hinausgehen könne, um etwa seinen Begriff vom Objektiven mit dem Objekte selbst zu vergleichen, und sich so der Realität seines Wissens zu versichern. Diess ist das immer wiederkehrende Grundargument, das wir, entweder skeptisch gewendet, oder dem

Glauben an die Realität untergeordnet, oder selbst als ein letztes, nicht weiter zu begründendes Faktum, oder im Alterniren dieser sämmtlichen Standpunkte, bei Schulze, Fries, Krug und Bouterweck antreffen. Hier blieb aber noch immer als Anlehnungspunkt das Ding oder die Dinge an sich, unter welchen leeren, mithin fügsamen und vielgestaltigen Begriff ohnehin sich das Verschiedenartigste bringen liess.

Aber eine scharfe und konsequente Fassung dieser Einsicht musste den Widerspruch jenes Dinges, welches erscheinen soll, und doch auch nicht erscheinen, ganz beseitigen. Es ist selbst nur das (unwillkührliche) Produkt der nothwendigen Selbstbeschränkung des Bewusstseins, die Schranke, die es, seiner absoluten Reflexionsform zufolge, sich selbst geben, ebenso aber immer wieder durch diese Reflexion aufheben muss. Diess ist mehr, als die skeptische Unentschiedenheit über die Objektivität jenes unerkennbaren Dinges an sich; es ist der durchdrungene und erkannte Begriff desselben und die Zerstörung seiner Realität. Im Wissen, und im Wissen des Wissens, weil es in alle Ewigkeit nur von sich selbst zu wissen vermag, lässt sich nichts Anderes erreichen, noch auch nur fordern ohne Selbstwiderspruch.

So Fichte bekanntlich in der ältern Gestalt seiner Lehre: einen Realismus von der Erkenntniss aus begründen zu wollen ist schlechthin unmöglich; „alle Realität entsteht nur durch — Neigung, um es kurz zu sagen“ (Fichte an Reinhold: Leben und Briefwechsel II. S. 308.); und gäbe es kein anderes Organ, sie zu ergreifen, so wäre sie für den Menschen nimmer zu finden. Der durchgeführte Idealismus hat nur das doppelte Ziel, dies rechte Organ und damit die wahre Realität durch Zerstörung des Täuschenden und Realität bloss Lügenden zu wecken und dem Menschen zu einem nothwendigen zu machen; ihn aus der vernichteten Scheinwelt in die wahre hinaufzudrängen. — Die Ausführung davon im Gleichgewichte der beiden Seiten hat Fichte

in seiner Bestimmung des Menschen gegeben, und, auch litterarisch betrachtet, ist es schwer erklärbar, wie der Einfluss dieses Werkes, welches zugleich den allmählichen Uebergang Fichte's in seinen zweiten Standpunkt bezeichnet, auf die später versuchten Synthesen der Reflexions- und Glaubensphilosophie unerkannt bleiben konnte. Mag Fries noch so sehr, und mit seinem Rechte, sich in der Methode als Gegner von Fichte erkennen; der Uebergang von dem „Wissen" in den „Glauben" und hier wiederum von dem Praktischen in das Religiöse ist zuerst von Fichte gemacht worden, und sogar die Wendung fehlt nicht in jenem Werke, dass der praktische Geist die Welt als das Objekt und die Sphäre seiner Pflicht, nachdem er aufgehört habe, sich als den Sclaven derselben zu wähnen (S. 177.), nun wieder in einem Glauben zurückerhält, der seine Garantie und Gewissheit hat in der unwiderstehlichen Ueberzeugung, dass eine jede sittliche That, in dieser ausgesäet, ihre unausbleibliche Folge haben werde. Die Natur ist nun nicht mehr Schranke, oder eine fremdes und unerkanntes Gegenüber, sondern ein der Vernunft und der Freiheit schlechthin zu Unterwerfendes *). —

Unter der doppelten, dem eigentlichen Kantianismus näher stehenden Voraussetzung jedoch, zuerst dass sich hinter dem Unmittelbaren der Erscheinung, dem Wissen ewig unzugänglich, die Welt der Dinge an sich verberge, und der daraus sich ergebenden zweiten, dass desshalb die höhern praktischen, wie religiösen Wahrheiten nur geglaubt werden, und die philosophische Begründung desshalb nur darin bestehen könne, diesen Glauben durch eine Theorie des Bewusstseins, als die einzig für sie mögliche Form, nachzuweisen: las-

*) Vergl. Fichte's Bestimmung des Menschen: erste Ausg. S. 174—78. 182. 186. ff. Begriff des Glaubens S. 193. ff. 197. Verhältniss zur Natur innerhalb dieser Ansicht S. 221. ff. Uebergang von dem Praktischen in's Religiöse S. 283. 291. 320—338.

sen sich für diese ganze Ansicht nur drei Abstufungen von Unten nach Oben denken: entweder dass der Nachdruck auf das Resultat der Reflexion gelegt und das Ungewisse, zur Unentschiedenheit Auffordernde im Inhalte des Glaubens in den Vordergrund gerückt wird; — das skeptische Moment, welches in diesem ganzen Standpunkte versteckt liegt, und bei Fries und Bouterweck eigentlich nur niedergeredet wird durch das absolute Veto ihres glaubigen Bewusstseins: — oder dass das Gleichgewichtige, Unentschiedene, das Eine oder das Andere Zulassende, diese faktische Beziehung zwischen dem Subjektiven und Objektiven, selbst bloss faktisch aufgefasst und als die unübersteigliche, nicht weiter zu erklärende Grundthatsache bezeichnet wird; — der empirische Synthetismus Krugs: — oder endlich, was hier so nahe liegt, dass es kaum abgehalten werden kann, indem das allgemein Menschliche jenes Glaubens sich im christlichen wiedererblicken wird, dass diejenigen, welche auf die Seite des Glaubens treten, in diesen Inhalt zugleich den Inhalt des christlichen Bewusstseins aufnehmen. Diess ist die Gränze; es wird dadurch nicht nur aus dem philosophischen in das theologische Gebiet übergegangen, sondern aus dem wissenschaftlichen in das allgemein erbauliche oder das Gebiet rhetorischer Darstellung.

I.

An dem Skepticismus von Gottlob Ernst Schulze — denn dieser vertritt die erste der bezeichneten Formen — ist das Interessante nicht sowohl seine Stärke und Konsequenz, als die Schwäche, das allmähliche Sichselbstabhandenkommen desselben. Und wie vielgestaltig auch jetzt alle Richtungen der Philosophie ihre Vertretung finden, so ist doch nicht auf das Entfernteste ein entschiedener, im Sinne der Alten gedachter Skepticismus darunter anzutreffen; statt selbst anmassend oder keck zu werden, richtet sich der Zweifel jetzt immer nur, wie er sagt, gegen die Anmassungen der dogmatischen Spekulation, um seiner

Seits Empirismus zu bleiben, und die Philosophie zu einer bloss erfahrungsmässigen Wissenschaft herabzustimmen.

Auf den ersten Blick könnte man glauben, dass der Grund davon in der allgemeinen Kraftlosigkeit unserer Zeit, in der Schwäche unserer Individualitäten zu suchen sei, welche, trotz alles eigenwilligen Meinens, doch sich nicht getrauen oder nicht im Stande sind, in die theilnahmlose, jeder Entscheidung sich enthaltende Einsamkeit ihres Subjekts sich zu versenken. — Der wahre Grund jedoch ist unstreitig ein tieferer, derselbe, der auch den Kampf und die Widersprüche der Subjektivitäten gegen einander nicht zu einem so tiefen und grundentzweienden werden lässt, wie im antiken Leben.

Die alte Skepsis konnte nur entstehen nach dem Sturze der geistigen Realität des Alterthums, nach dem Untergange ihres Staates und Götterglaubens, und aus der völligen Verzweiflung an der Weltgegenwart. Der Widerspruch der Wirklichkeit gegen die Anforderungen des Geistes konnte sich s p e k u l a t i v nur als die durchgeführte Skepsis, als das Abläugnen jedes Kriteriums der Wahrheit, ausprägen. Für uns wäre dieser Zustand ein völlig unwahrer, ja grillenhafter und kranker, so wie uns jene Geistesenthaltung fast unverständlich geworden ist, dass man, um dem Widersinne der Gegenwart zu entgehen, der sich überall aufdrängte, und i n s i c h wenigstens die Eintracht herzustellen, bis zu der Gewaltsamkeit sich steigern musste, alles Wirkliche, als das an sich Unwahre und Werthlose, mit Verachtung von sich zu weisen. Für uns hat die christliche Religion in der Tiefe des Geistes jedes Recht der Skepsis besiegt: durch sie sind wir in's Reich der Wahrheit schon eingesetzt; was uns entgegentritt, objektiv ausgebildet ist im Staate und in der Religion, ist das Wahre und Vernunfgemässe selber. Das einzelne Subjekt vermag nicht mehr zu sein, als die geistige Gegenwart, die ihn trägt; ihm entsteht vielmehr die entgegengesetzte Aufgabe, s i c h jenem adäquat zu machen und gewachsen zu zeigen: praktisch genug zu thun seinen Aufforderungen, theoretisch es

denkend, begreifend sich anzueignen. So ist auch der einzige Skepticismus, welchen das Christenthum entstehen lassen konnte, und welchem die spekulative Philosophie bestätigend beitreten muss, die erhabene Skepsis der Mystiker, welche sich in Opposition setzte gegen die Begriffe und Reflexionsgegensätze des gemeinen Verstandes, und, mit Verwerfung dieser ganzen Erkenntnissform für die ewigen und göttlichen Dinge, durch die Scholastik des Mittelalters und die neu auftretende Verstandesphilosophie in Frankreich und England sich hindurchzog. Dieser darf auf ein universalhistorisches Interesse Anspruch machen, nicht der ganz partikuläre, gelehrt kritische von Hume und Schulze, welchen der Letztere desshalb gut als Antidogmatismus bezeichnete, gerichtet gegen bestimmte Zeitsysteme.

Schulzens skeptische Briefe („Aenesidemus oder über die Elemente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik“: ohne Druckort, 1792.) erschienen im Culminationspunkte der Wirksamkeit von Kants und Reinholds Philosophieen. Berühmt sind sie geworden durch die Widerlegung des Reinholdschen Versuchs, den Grundsatz vom Vorstellen zum Principe der gesammten Transscendentalphilosophie zu machen. Aber wichtiger und umfassender ist seine Polemik gegen Kant: sie hat, neben dem allgemeinern Verdienste wissenschaftlicher Anregung, auch noch das positive, auf Künftiges vorarbeitende, dass hier zuerst aufmerksam gemacht wird auf das Element des Vernunftglaubens, das schon in Kants theoretischen Grundvoraussetzungen versteckt sei, welchen Aenesidemus noch einmal Hume's Standpunkt entgegensetzen zu dürfen glaubte: die skeptisch empirische Auffassung und Ableitung des Causalbegriffes, mithin auch aller apriorischen Grundsätze bei Hume, sei von Kant noch nicht widerlegt oder überschritten; denn auch Kant

nehme, ohne Beweis der Befugniss, die Gültigkeit der Kategorieen an, auf Erfahrungsgegenstände, auf das erscheinende Ding an sich, angewendet zu werden, wobei er sich am Ende nur auf die „Gewohnheit“, d. h. auf den unwiderstehlichen Instinkt der Vernunft, als das letzte Faktum eines nicht weiter zu begründenden Fürwahrhaltens, berufen könne. Aber auch nur diess sei der wahre Sinn des skeptischen Arguments von Hume.

Hieraus ergiebt sich nun schon, dass, wenn Aenesidemus dergleichen Argumente den Kantianern seiner Zeit anbieten konnte, die Schärfe und durchgreifende Bestimmtheit des von Kant aufgestellten Kriteriums zwischen dem Apriorischen und Aposteriorischen im Bewusstsein der spekulativen Zeitgenossen wieder verwischt oder ganz verloren war. Diess hat sich dann auch, wie wir nachwiesen, auf Fries fortgeerbt, und hierin, zusammt dem späterhin von Kant selbst in Umlauf gebrachten Vorurtheile, welches jedoch mit seinen ersten Erklärungen in ausdrücklichem Widerspruche steht, dass seine Kritiken nicht Propädeutik eines Systemes der Philosophie, sondern diess System selber seien, — hierin lag die vollgenügende Veranlassung für Skeptiker, wie kritische Philosophen, von den nächsten Schritten, zu denen jene Entdeckung führen musste, abzulenken, und die Philosophie zu einer „Zergliederung“ der „innern Thatsachen.“ werden zu lassen. In diesem Sinne kann nicht ohne Fug gesagt werden, dass Kant nach seiner Wirkung und in dem Verständnisse, welches er bei der Mehrzahl seiner Zeitgenossen gefunden, das Humesche Princip nicht überwunden habe; denn ein grosser Theil seiner Anhänger stand selber mit letzterem noch auf dem gleichen Boden.

Diese skeptische Wendung, Vorstellung und Sache, als das ewig ausser einander Bleibende, sich entgegenzusetzen, hat Schulze in seiner Kritik der theoretischen Philosophie, II Thle. (Hamburg 1802.) gegen alle Philosophie, dogmatische, wie kritische, repräsentirt in den Systemen von Locke, Leibnitz und Kant, weiter

fortgesetzt. Philosophie definirt er als „die Wissenschaft von den obersten und unbedingten Ursachen alles Bedingten, von dessen Wirklichkeit wir Gewissheit haben.“ Aber als Wissenschaft von systematischer Einheit bedarf sie desswegen eines einzigen obersten Grundsatzes oder Grundbegriffs, woraus alle ihre weiteren Sätze durch „Zergliederung“ abgeleitet werden können. (Bd. I. S. 20. ff.) Hier zeigt sich die bemerkenswerthe Voraussetzung, über die man seit Reinhold einige Zeitlang einverstanden war, und die auch Veranlassung zur ersten Form der Wissenschaftslehre wurde, dass die Philosophie nur dadurch System — „Wissenschaft aus Einem Stücke“, wie es hiess, werden könne, wenn sie durch Analyse aus einem Grundsatze oder Principe ihren Inhalt gewinne, statt vom Gegebenen auszugehen, und aus diesem die eigenthümlichen spekulativen Probleme sich bilden zu lassen. Man muss gestehen, dass die immanente Dialektik des absoluten, schlechthin nur aus sich selbst sich fortbestimmenden Begriffes die letzte und konsequenteste Frucht dieses — Reinholdischen Vorurtheils geworden ist.

Hier besteht nun, fährt Schulze fort, der „Erbfehler“ aller Spekulation darin, dass das Bewusstsein, mit der empirischen Erkenntniss des Gegebenen sich nicht befriedigend, weil diess Gegebene nach Inhalt und Existenz sich als ein Zufälliges erweise, den verborgenen Grund desselben, das Unbedingte zu diesem Bedingten, suchen müsse, und doch nie erreichen könne, weil diess hinter unserm Bewusstsein liege, welches, über sich selbst niemals hinausgelangend, dieses übersinnliche Objekt nie mit seiner Vorstellung davon vergleichen könne (a. a. O. S. 51.). Hierin besteht das Grundargument des gegenwärtigen Skepticismus; aber es verdient als charakteristisch für denselben angeführt zu werden, dass er selbst diesem Principe einen doppelten und sogar schwankenden Ausdruck gab.

Einmal nämlich, — und diess ist die vorherrschende Auffassung — bleibt er bei der Voraussetzung der Gültig-

keit und Realität der Dinge an sich stehen, auf welche sich die Vorstellungen beziehen; aber sie bleiben das Unbekannte, weil sie der Vorstellung entgegengesetzt sind. Die von Locke und Leibnitz (dogmatisch) angenommene Uebereinstimmung zwischen beiden muss daher (skeptisch) eben unentschieden gelassen werden. Alle Vorstellung bleibt Vorstellung; wir können sie nie mit dem Objekte vergleichen, sondern immer nur etwa mit einer andern Vorstellung desselben: und kein Vernünftiger wird wähnen, im Besitze der Vorstellung von Etwas dieses Etwas zugleich mit zu besitzen (Bd. I. Vorrede. S. XI. S. 583. 588—90. u. s. w.).

An andern Stellen dagegen (Aenesidemus S. 245. Kritik der theoretischen Philosophie B. I. S. 70.) tritt die konsequentere, und auf jeden Fall allein skeptisch zu nennende Betrachtung hervor: dass diese ursprüngliche Beziehung der Vorstellung auf ein Objekt, mithin der Begriff eines Objektiven überhaupt, selbst nur Vorstellung, ein Subjektives, Innerliches sei. Man müsse die Vorstellung des logischen Seins von der des realen Seins genau unterscheiden. Mit diesem Gedanken hätte Schulze zu dem das Ding an sich, als äusserliches, schlechthin vernichtenden Idealismus Fichte's und weiter damit zum Umschwunge der ganzen idealistischen Spekulation zurückgelenkt. Aber diess waren, so scheint es, vorübergehende Regungen in ihm, welche die Grundlage seines Standpunktes nicht erschütterten. Es bleibt vielmehr dabei, dass wir „zufolge einer ursprünglichen Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens", über welche wir nicht hinauskönnen, und die uns unerklärlich ist, — (die lediglich empirische *ultima ratio* dieser ganzen Philosophenschule) — zwar die Beziehung unserer Vorstellungen auf ein Objektives ebenso ursprünglich anerkennen müssen, als doch nicht minder die Unmöglichkeit, hinter das wahre Wesen derselben zu kommen. Hiermit hat diese Skepsis, welche sonach nur das Stehenbleiben beim Unmittelbaren und Empirischen anrathen kann,

sich gleichfalls der Anerkennung des allgemein menschlichen Vernunftglaubens angeschlossen, oder ihm vorgearbeitet.

Aus denselben Gründen bleibt nun auch nach Schulze jede theoretische Philosophie ein durchaus unausführbarer Gedanke. Die Hauptinstanzen gegen wissenschaftliche Spekulation überhaupt sind aber dreifach; sie charakterisiren den Geist dieses Skepticismus erst vollständig (Kritik der theor. Phil. Bd. I. S. 613—28.): die Philosophie, indem sie eine Wissenschaft sein soll, bedarf unbedingt wahrer Grundsätze, um von ihnen auszugehen. Solche sind aber unmöglich, weil die Uebereinstimmung des Begriffes mit dem Gedachten nie unmittelbar und nothwendig gegeben ist. — Hieraus erhellt der eigentliche Sinn der Forderung, welche der Skepticismus an die theoretische Philosophie macht, um die Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Vorgestelltem zu erweisen. Jene Instanz nämlich, allgemein angewandt, würde auch jede wissenschaftliche Mathematik unmöglich machen; indem nach der Konsequenz derselben z. B. ebenso wenig apodiktisch behauptet werden könnte, dass der in der Vorstellung der Grössenverhältnisse freilich absolut nothwendige Grundsatz: dass alle Hälften einander gleich sind, auch von den realen Grössen gelte. Dennoch würde dieser Einwurf gegen jene Skepsis, bei ihrer nicht seltenen Bezugnahme auf Mathematik und mathematische Wissenschaftlichkeit, sie nicht in Verlegenheit setzen: denn nach ihr bewegt sich die Mathematik selbst nur in der Welt der Erscheinung, nicht der Dinge an sich; und was in ihr die absolute Uebereinstimmung ihrer Gründe und Lehrsätze mit dem Wirklichen hervorruft, ist selbst nur eine Uebereinstimmung zwischen Vorstellungen, denen der unmittelbaren Sinnesanschauung und des durch Reflexion erzeugten mathematischen Begriffes. — Hier liesse sich jedoch auf alle Weise fragen, warum nicht auch die Philosophie mit der Realität, die sie zu begründen hat, bei einer solchen Uebereinstimmung der Dinge an sich mit ihren Vorstellungen stehen

bleiben solle, und vollkommen sich Genüge geleistet zu haben glauben dürfe, wenn sie, gleich der Mathematik, den apodiktischen Beweis führt, wie diese (die diesseitige) Objektivität mit dem Subjektiven übereinstimmen müsse? Denn ohnehin wird es nimmer gelingen, eine andere Objektivität, ein Wirkliches jenseits des Wirklichen, d. h. eine überwirkliche Wirklichkeit, „vorstellig zu machen.“ — Daran ergiebt es sich aber recht augenfällig, wie es sich mit jenen „Dingen an sich“ bei diesem Skepticismus, wie bei den bisher charakterisirten Philosophieen des gleichen Standpunktes, eigentlich verhält. Sie sind das rein Negative, schlechthin Unvorstellbare, das blosse Nichts an Realität; eine absolut nur leere Stelle, eine schon im Begriffe sich selbst aufhebende Fiktion, welche man dennoch nicht wegwerfen darf, um nur den philosophischen Unterschied zwischen nothwendigem und willkührlichem Vorstellen in der Theorie retten zu können.

Diese Unmöglichkeit, die Dinge an sich auch nur „vorstellig zu machen“, wird von der zweiten Instanz zu bestimmterem Ausdrucke gebracht. Was die Philosophie von den obersten Gründen des vorhandenen Bedingten erkannt zu haben meint, diess kann sie bloss in Begriffen aufgefasst und gedacht haben. Der mit „blossen Begriffen“ beschäftigte Verstand hat aber gar kein Vermögen, Etwas der Wirklichkeit gemäss auch nur vorstellig machen zu können; denn Vorstellungen sind nicht die Sachen selbst. Noch weit weniger aber Begriffe. Denn nur das Individuelle existirt, welches sich zwar in den (gleichfalls individuellen) Vorstellungen, nicht aber in den (abstrakten) Begriffen wiedergegeben denken liesse: blosse Begriffe können also nie über das Wirkliche entscheiden. Auch dieser Beweisgrund ist charakteristisch, und diesem ganzen philosophischen Standpunkte gemeinschaftlich.

Der Sinn ist der schon früher, besonders bei Gelegenheit einer vergleichenden Kritik der Lockeschen und Leibnitzischen Theorie, von dem Skeptiker dargelegte,

es giebt nur Individuelles, alles Allgemeine wird lediglich durch Abstraktion aus jenem gefunden; der Begriff ist daher nur abstrakt, mithin gleichsam ein Subjektives in zweiter Instanz, noch weiter entfernt von den Dingen an sich. So hätten wir uns diese dennoch als individuelle zu denken: jeder sinnlichen Einzelvorstellung entspräche ein Ding an sich, nur mit verhüllten Qualitäten für uns; denn was diese an sich sind, ist eben nicht vorstellig zu machen. Die ausschliessende Realität daher, welche, im Gegensatze mit der Vernunftallgemeinheit, dem sinnlichen Vorstellen gelassen worden ist, wird ihm dennoch wieder entzogen, den sinnlich-unsinnlichen Diessheiten gegenüber, welches die „Dinge an sich" sind. — Wie wenig von dieser Seite her die Skepsis es zu Konsequenz und Entschiedenheit gebracht hat, wie weit sie zurückbleibe hinter der Skepsis der Alten, hat bekanntlich Hegel gezeigt in seinem für diess ganze Verhältniss epochemachenden Aufsatze „über das Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, und Vergleichung des neuesten" (Schulzeschen) „mit dem alten." (Kritisches Journal der Phil. Bd. I. St. 2. S. 1—74.)

Das dritte skeptische Argument bezieht nun diesen allgemeinen Begriff der Jenseitigkeit aller Dinge an sich auf den des Unbedingten. Er gründet sich vorzüglich auf den Schluss von der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenhett einer angemessenen Ursache. Aber dieser ist eben völlig unsicher: das hiesse hier vom Bedingten auf's Unbedingte schliessen.

Ein Skepticismus mit so vielen empirischen und unberechtigten Beimischungen kann noch nicht in sich zur Ruhe, zum Stehen gekommen sein; wir dürfen erwarten, ihn selbst nur in Wandel und Umbildung begriffen zu sehen. Und so ist es Schulzen wirklich ergangen, gleichwie Bouterweck und vielen Andern; denn es ist das unvermeidliche Loos auf diesem Gebiete. Er hat in der Folge seiner spätern Werke über theoretische Philosophie („Encyklopädie der philosophischen Wis-

senschaften" Göttingen 1818. 2te Aufl., und über die menschliche Erkenntniss", ebendas. 1832.) seine Skepsis noch weiter herabgestimmt, und zum Schlusse endlich auf dem Gebiete psychologischer Philosophie Platz genommen. In dem letztern Werke nennt er den von ihm gewählten Standpunkt den des natürlichen Realismus, und erkennt in der Verbindung der platonischen, dem Jenseits der Erfahrung zugewendeten Art des Philosophirens mit der aristotelischen, von der Erfahrung beginnenden, das Heil für die künftige Philosophie, welche ein System werden müsse, welches ein allmähliches Fortschreiten von den aristotelischen Untersuchungen zu den platonischen von Gott und den göttlichen Dingen in sich schliesse. Hiermit ist also der Skepticismus völlig aufgegeben; er verliert sich in die Hoffnung auf eine künftige, befriedigendere Philosophie, während ihm jetzo am Nächsten liegt, das Studium des menschlichen Erkenntnissvermögens fortzusetzen, und durch eine richtige Theorie über das Erkennen auch das „natürliche Verhältniss" aufzuhellen, in welchem die Vernunft und der Verstand zu einander stehen. (Wegen des näheren Inhalts seiner eigenen Theorie über das Erkennen dürfen wir auf E. Reinholds Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 1te Aufl. 1836. S. 622. 23. verweisen, ein Werk, ebenso zuverlässig in seinen Angaben, denen meistens Quellenstudium zu Grunde liegt, als umsichtig in seiner Kritik.)

II.

Indem wir Wilhelm Traugott Krug hier anreihen und ihm die zweite Stelle im gegenwärtigen Zusammenhange geben, können wir nur bekennen, dass diese uns als die zweckmässigste, keineswegs als eine innerlich nothwendige, erscheine. Diess gründet sich jedoch auf ein eigenthümliches, in der Beschaffenheit der Sache selbst liegendes Verhältniss, welches öfter wiederkehrt, als man sich gestehen will. — In der That nämlich sind nicht

alle Philosophen und Philosophieen, die sich faktisch finden, auch nothwendige: wie kann solchen daher eine nothwendige Stelle gegeben werden? Ebenso ist aber auch in den Philosophieen, die Nothwendigkeit haben, nicht Alles nothwendig: vielmehr ringt die Nothwendigkeit ihrer Idee mit dem Wirklichen, Undurchbildeten ihrer unmittelbaren Erscheinung; und zwischen diesen beiden Enden, der Idee und des Zufälligen, der ewigen Wahrheit und des bloss faktischen Ereignisses, reihen sich alle Philosophieen neben einander; daher auch die entgegengesetzten Urtheile und Gesichtspunkte über die Bedeutung einer einzelnen Philosophie, wo sich von Seiten des Beurtheilenden wie des Beurtheilten die Ansprüche gar verschieden stellen müssen. Für Krug ist diess freilich der schlimmste Umstand, dass die beiden entgegengesetzten Parteien der Philosophie, sonst diametral verschieden in ihrem Urtheile, darin einverstanden scheinen, sein System für unausreichend und seiner Aufgabe nicht gewachsen zu erklären, so dass es in der That nöthiger wird, an seine wirklichen Verdienste zu erinnern, als in das gemeinsame, mit hergebrachtem Wohlgefallen wiederholte Urtheil einzustimmen; denn auch Krug könnte sagen, wie jene Königin des Dichters: er sei besser als sein Ruf. Wir fürchten daher nicht, seinem wohlerworbenen Ruhme, als freigesinnten, muthigen Denkers, als popularen philosophischen Schriftstellers in allen Theilen der Philosophie, welche dafür sich eignen, überhaupt als eines unparteiischen, ehr- und wahrheitliebenden litterarischen Charakters, so wie seinen Verdiensten in einzelnen Theilen der Philosophie und in fast allen der Litteratur, zu nahe zu treten, wenn auch wir sein System, nach seiner eigentlich philosophischen Bedeutung, für ein zufälliges, durch keine innere Nothwendigkeit getragenes, für das Produkt einer bloss historischen Zusammenfügung traditionell aufgefasster Ideen erklären müssten. Für solche Erscheinungen ist fast nur eine historisch psychologische Deduktion möglich; aber, einmal aus diesem Gesichtspunkte gefasst, erhalten sie oft ein neues, unerwartetes Interesse

und sogar Wichtigkeit nach der innern Bedeutung des Zeitpunktes, als deren Ausdruck wir sie fassen dürfen.

Fichte hat einmal, um Reinhold in seiner charakteristischen Stellung zu bezeichnen, ihn den Repräsentanten des Philosophie studirenden Publikums genannt; an ihm könne der spekulative Schriftsteller den Maasstab nehmen, theils wie er verstanden werde von demselben, theils was ihm überhaupt von spekulativen Ideen eingehen wolle. — So könnte man Krug vielleicht den Repräsentanten nennen der in ihm historisch gewordenen und zum Stehen gekommenen Spekulation, im Zeitpunkte ihres ersten Uebergangs von Fichte zu Schelling, den Vertreter und Zeugen desjenigen, was in jener allerdings höchst bedeutungsvollen, wiewohl unwiederbringlich der Vergangenheit anheimgefallenen Epoche, im grössern Publikum von philosophischem Inhalte überhaupt zum Allgemeinbesitz gekommen war. Alle Ideen und Probleme, welche das Kantische und Fichtesche System theils aus sich hervorgebracht, theils angeregt und übrig gelassen hatten, sind der Krugschen Philosophie wohlbekannt und nach ihren Schlagwörtern ihr völlig geläufig: dennoch sind es nicht mehr Ideen oder Probleme geblieben; sie haben sich in empirisch-psychologische Thatsachen, in ein subjektiv Vorfindliches von durchaus faktischem Charakter verwandelt, mit einer so reinen und völligen Abscheidung alles spekulativen, weiter treibenden Impulses darin, dass diess eben das Neue und Interessante wird, ein philosophisches System nicht nur ohne eigentlich philosophische Produktivität entworfen zu sehen — (denn auch ohne solche Ideenproduktion im höhern Sinne kann ein Denker einen schon gewonnenen Standpunkt auf das Förderndste und Belehrendste ausbeuten), — sondern es ohne allen philosophischen Gehalt, ja ohne Kunde und Interesse an den eigenthümlichen Aufgaben der Spekulation zu finden, und bloss durch eine historische Notiz von denselben geleitet.

Um nämlich summarisch den Inhaltsbestand der Krugschen Philosophie anzugeben, so hat er dasjenige, was in

dem Kantisch-Fichteschen Systeme gerade die Aufgabe, das stachelnde Problem, was überhaupt jener ganzen philosophischen Epoche das Wunderbare und Räthselhafte war, in dessen Bewusstsein sich damals die ganze Aufgabe der Spekulation zusammengedrängt hatte: — wie ein Objektives jemals zu einem Subjektiven, ein Sein für sich zu einem vorgestellten zu werden vermöge, wie es mit dieser sonderbaren Verwandlung zugehen möge — (um Fichte's Worte zu gebrauchen, mit welchen er am Eingang seiner Sittenlehre, 1798. S. I. II. „die Aufgabe aller Philosophie" fasst;) — welche Aufgabe Fries und die bisher charakterisirten Denker wenigstens insofern lösten, philosophische Auskunft darüber gaben, als sie die Einheit zwischen Subjektivem und Objektivem, die freilich am Wissen in Abrede zu stellen sei, im Glauben erreicht fanden, — welche Frage Schelling durch den grossen Gedanken umfassend löste, und so in ihr die universale Aufgabe der Philosophie wiederfand: dass die Welt des Subjektiven und Objektiven, Natur und Geist, nur dadurch auch im Akte des Bewusstseins sich durchdringen, Eins werden können, weil sie ursprünglich Eins und, nur in verschiedener Potenz, Ausdruck der absoluten Vernunft seien: — diese Einheit, welche den Andern Aufgabe, etwas zu Erklärendes war, verwandelte Krug in eine ursprüngliche, nicht weiter zu erklärende Thatsache; das Problem der Philosophie ist ihm der absolute Gränzpunkt, über welchen keine Philosophie hinaus kann, ohne „sich in grundlose Spekulationen und leere Träumereien zu verlieren." So endet sein System gerade in dem, womit das der Andern beginnt, und die von Krug behauptete Lösung der Aufgabe besteht darin, sie als das schlechthin Unauflösliche geradehin vorauszusetzen, als das erste oder letzte, nicht zu erklärende Grundfaktum. Alle Versuche nämlich, diese Einheit des Subjektiven und Objektiven erklären, begreiflich machen zu wollen, d. h. nach dem philosophischen Bewusstsein der damaligen Zeit, das Problem der Spekulation wirklich zu

lösen, fallen ihm, um ihrer selbst willen schon, und ganz allein wegen des darin gehegten Vorsatzes, in das Gebiet der leeren Hypothesen und grundlosen Forschungen. Den Beweis unserer Behauptung bildet die nachfolgende Ausführung.

Für seine Philosophie bleibt daher nur das schlechthin Unphilosophische übrig, die Analyse psychologischer Thatsachen, oder auch überlieferter philosophischer Ideen, die bloss historisch gegeben, gleich jenen, ein Thatsächliches werden müssen. Hierbei war Krug, nach seinem faktischen Zusammenhange, im weitern Sinne auf Kant, in Bezug auf die Systematicität, überhaupt auf das Formelle der „Philosophie aus Einem Stücke", — welches damals, gleichfalls übereinkommlicher Weise, zu den Anforderungen an ein System gehörte, — auf Fichte gewiesen, wobei er noch den Vortheil hatte, den idealistischen Excentricitäten desselben, namentlich seinem Beseitigen des Dinges an sich, durch den ursprünglichen Standpunkt seiner Philosophie aus dem Wege gehen zu können, und doch einer Widerlegung desselben überhoben zu sein. So finden wir in Krugs System alle formellen Unterscheidungen, Grundsätze, den ganzen wissenschaftlichen Apparat des Ficheschen Systemes äusserlich wieder, selbst aber als etwas Vorausgesetztes, Ueberkommenes, und so können wir seinen transscendentalen Synthetismus am Kürzesten bezeichnen als eine in's Psychologische zurückübersetzte Wissenschaftslehre, welche die transscendentale Einheit alles Wissens, die im Ich gefunden sein sollte, in eine bloss faktische, formelle verwandelt: im Ich sind alle Thatsachen des Bewusstseins eben wirklich bei einander. Der Kantische Satz: dass die Vorstellung des Ich denke alle meine Vorstellungen muss begleiten *können*, ist zu einem Thatsächlichen geworden: sie begleitet dieselbe wirklich, und diess muss uns genügen.

Dieser rückbildende Parallelismus ist nun fast in allen einzelnen Theilen seiner Theorie nachzuweisen. — Die Wis-

senschaftslehre behauptete in ihrem Ich die Einheit des von Kant unvermittelt gelassenen theoretischen und praktischen Vermögens, und damit das Princip aller Transscendentalphilosophie gefunden zu haben. Ebenso bezeichnet Krug in seiner „Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftlichen Grundlehre“ (Züllichau 1803. 3te Aufl. 1827.) nicht nur gerade dasselbe als die Aufgabe dieses Werkes, die gemeinschaftliche Grundlage für die theoretische und praktische Philosophie zu sein, sondern ganz ebenso ist ihm das Ich diess gemeinschaftliche Princip.

Nach der Wissenschaftslehre ferner ist der Ausgangspunkt aller Philosophie die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, als derjenige Moment, in welchem beide noch nicht geschieden, sondern ursprünglich Eins sind. Diese absolute Identität lässt sich jedoch nicht nachweisen, als unmittelbare Thatsache des Bewusstseins: es lässt sich nur zurückschliessen von der Wirklichkeit des Bewusstseins auf diess Grundprincip in allem Bewusstsein. Es ist das Allgegenwärtige darin ohne desshalb im Einzelnen ausdrücklich hervorzutreten. Denn wie ein wirkliches Bewusstsein entsteht, ist die Trennung von Subjekt und Objekt schon gesetzt, aber zugleich damit vollzieht sich, in Aufhebung der Trennung, die Vereinigung des Subjektiven und Objektiven in jedem Akte des wirklichen Bewusstseins. „Auf den mannigfaltigen Ansichten dieser Trennung des Subjektiven und Objektiven, und hinwiederum der Vereinigung beider, beruht der ganze Mechanismus des Bewusstseins“ (Fichte a. a. O. S. II.).

Es ist nun merkwürdig, zu sehen, wie alle diese Sätze Aufnahme finden im Krugschen Systeme, aber sogleich doch einen andern Sinn erhalten. — Auch nach Krug ist das Philosophiren — „ein Einkehren in sich selbst und Aufmerken auf sich, um sich selbst zu erkennen und zu verstehen, und dadurch zum Frieden in und mit sich selbst

zu gelangen.“ (Fundamentalphilosophie, S. 8., vgl. S. 19. Anm., S. 26., und Fichte's Darstellung der Wissenschaftslehre im Philos. Journal, 1797. H. I. S. 6. 7.) Daher fallen in der Philosophie und in ihr allein das erkennende Subjekt und zu erkennende Objekt schlechthin zusammen; — sie ist also eigentlich nur Selbsterkenntniss und betrachtet diese als Princip aller übrigen Erkenntniss; — „denn“ (wird nun jedoch hinzu gefügt) „was sich selbst erkennen und verstehen gelernt hat, muss auch im Stande sein, von Allem, was es denkt und thut, befriedigende Gründe anzugeben.“ — Die durchaus praktische Tendenz der Philosophie wird daraus hergeleitet, welche die alten Philosophen nur selten, die neuern sehr häufig aus den Augen verloren haben sollen, u. s. w. (A. a. O. S. 29 ff. Endlich die Anmerkung S. 48. 49., wo ein Hindurchleuchten von Reminiscenzen aus Fichte's Bestimmung des Menschen sich kaum verkennen lässt.)

Aufgabe der Fundamentalphilosophie ist es daher, die Grundprincipien alles Erkennens zu finden, und aus ihnen das System alles Wissens zu erbauen. Kant hat dazu nur eine Propädeutik geliefert; er hat Principien vorausgesetzt, sie aber nicht abgeleitet, noch gesagt, ob er deren eines oder mehrere setze. (Genau so bezeichnete Fichte die Idee seines Systems und sein Verhältniss zu Kant in dem ankündigenden Programm über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“ 1794; Vorrede und sonst.)

Die Fundamentalphilosophie hat desswegen zuerst die obersten Principien der philosophischen Erkenntniss aufzusuchen: ob es deren giebt, weiss sie freilich nicht; sie kann desshalb nur vom problematischen Philosophiren zum apodiktischen gelangen, sofern es ihr gelingt, dergleichen zu finden (§. 4. Anm. 2. „Problematische Elementarlehre“ §. 5. ff. §. 28.). Hierbei scheint das ebenso eingeleitete Philosophiren Reinholds bei Begründung seines (spätern) rationalen Realismus zum Vorbilde gedient

zu haben, welches freilich ganz in der Ordnung und relativ gründlich zu nennen ist, so lange man historisch empirisch in die Philosophie sich hineinbewegt und für das oberste Princip eine lediglich empirische Bewährung sucht, nicht der ursprünglichen Evidenz desselben vertrauend, mit welcher man eben darum anfangen kann. — So postulirt nun auch Krug sehr charakteristisch oberste Principien, d. h. „er nimmt an, es gebe dergleichen, weil er den Versuch machen will, sie zu finden" (S. 56.).

Das höchste Realprincip (*principium essendi*) der philosophischen Erkenntniss, die Grundbedingung ihrer Möglichkeit, — zum Unterschiede von den Idealprincipien (*principiis cognoscendi*), welche nur die Bedingungen der Gültigkeit der einzelnen, unter einander zusammenhangenden philosophischen Erkenntnisse sind — ist das Ich, wiefern es sich selbst zum Objekte der Erkenntniss macht (§. 36.). Diess scheint sich nun völlig von selbst zu verstehen; denn ohne ein „philosophisches Subjekt", ferner ein solches Subjekt, welches, der Voraussetzung nach, weil philosophirend, „auf sich reflektirt" und so sich selbst „zum Objekte seiner selbst macht", wäre keine philosophische Erkenntniss möglich. Diess ist jedoch der Sinn, in welchem allein absolute Identität von Subjekt und Objekt dem Ich, als dem Realprincipe der Philosophie, zugeschrieben werden kann. Daraus ergiebt sich die Widerlegung des von der Wissenschaftslehre aufgestellten Princips der absoluten Identität (S. 63—65.). Es bezeichnet auf das Treffendste das Wesen dieser Philosophie und ihr theils entlehnendes, theils widerlegend verbesserndes Verhältniss zu Fichte; wir gehen daher näher darauf ein.

Widerlegt wird nämlich das Ich der Wissenschaftslehre durch jenes Realprincip sogleich in der dreifachen Beziehung. Das Ich des Philosophen, weil es auf sich reflektirt, muss sich darin zwar als Subjekt-Objekt anerkennen; aber man kann daraus nicht ohne Uebereilung

schliessen, wie Fichte gethan, dass das Ich an und für sich betrachtet, auch Subjekt-Objekt sei, d. h. dass alles Objektive für das Ich nur Produkt desselben sei. — Eben so denkt sich das Ich im Philosophiren zwar als ein Unbedingtes, weil es diese Erkenntniss nicht von einem anderweiten Principe ableiten kann; aber der Schluss wäre übereilt, dass es desshalb überhaupt ein Unbedingtes sei, dass das Ich weder Etwas über sich, noch neben sich habe, von dem es in Ansehung seines Seins und Wirkens abhängig sei.

Endlich muss das philosophirende Ich sich in Bezug auf die philosophische Erkenntniss als einiges Realprincip denken; aber daraus folgt nicht, weder dass es auch das einige Realprincip aller Dinge sei, welche überhaupt erkannt werden, noch dass es auch einiges Idealprincip der Erkenntniss sei, aus welchem man Alles deduciren müsse, um ein Ganzes der Wissenschaft zu erbauen, mithin dass Real- und Idealprincip identisch seien.

Alle diese Fehlschlüsse hat nun die Wissenschaftslehre begangen durch eine dem Urheber freilich selbst unbewusst gebliebene Erschleichung. Jene Sätze sind nämlich in gewisser Hinsicht (*secundum quid*) wahr, inwiefern das Ich als philosophirendes Subjekt gedacht wird, nicht aber in Beziehung auf das Ich überhaupt, oder an und für sich (*simpliciter*). Diese Verwechslung hat nun Fichte begangen, die ganze Wissenschaftslehre ruht also auf einem *Sophisma amphiboliae* u. s. w. (S. 65.)

Ueber die Sache selbst scheint uns nicht von Nöthen Etwas hinzuzusetzen; nur fällt die Aermlichkeit der Widerlegung und verbessernden Umgestaltung in die Augen, welche Krug dem Principe der Wissenschaftslehre angedeihen lässt. Fichte war nicht so bescheiden, bloss auf den Credit seines Ich, und zwar seines philosophirenden, jene Sätze aufzustellen. Er nahm das Ich an sich selbst, die Idee desselben, und getraute sich aus der Evidenz derselben in jedes mögliche Ich hinein (vom „menschlichen“

ist bei ihm nie die Rede) als allgemeingültig zu behaupten: dass das Ich, sich setzend im ursprünglichem Akte der Selbstanschauung, ebenso schlechthin seinem Objektiven sich entgegensetzen, als zugleich doch mit ihm sich gleich, in Uebereinstimmung setzen müsse. Alles Objektive ist daher nur für das Ich, und in Bezug auf dasselbe möglich, wie verständlich. Ueber sich selbst hinausgehen kann das Ich nicht einmal wollen, weil ihm jeder nächste Akt der Reflexion zeigen würde, dass es nicht gelungen ist, noch je gelingen könnte, indem jedes Uebersich für es selbst nur ein Insich sein kann. Das Ich ist sich selber das schlechthin Erste und Letzte, das nur sich selbst Voraussetzende und nur aus sich selbst Erklärliche, die absolute Form. Weiter reicht, wie Fichte einmal sehr bezeichnend sagt, keine „rechtliche" Deduktion: die Frage nach einem Ansich, nicht für das Ich, kann nicht einmal Sinn haben für dasselbe. Das Ding an sich ist eben mit der Thatsache dieses Begriffes schon Etwas für das Ich, ein ihm Innerliches geworden. Man vergleiche damit, wie Krug in seiner Metaphysik der Erkenntnisslehre 2te Aufl. 1820. §. 13. S. 27—31. das Verhältniss zwischen dem Erkennen und dem Dinge an sich festsetzt. Hier wird einerseits zwar richtig, und zufolge des behaupteten ursprünglichen Synthetismus konsequent erklärt: was das Gemüth nach seiner ursprünglichen Handelsweise an dem realen Dinge erkennt, müsse demselben, sofern es Erkenntnissgegenstand ist, zukommen und allgemeingültig von ihm ausgesagt werden. Anderntheils aber schleicht sich doch wieder das Bedenken ein, ob es auch demselben, inwiefern es Ding an sich sei, beigelegt werden könne? Diess sei eine transscendente und folglich unbeantwortliche Frage. Als ob nicht jenes Ding an sich auch nur, als ein „zufolge der ursprünglichen Handelsweise des Gemüths" gedachter Begriff, Erkenntnissgegenstand wäre, also schlechterdings innerhalb des Gemüths und seines Erkenntnisbereiches fallen müsste; wodurch die Frage keine „transscendente"

oder „unbeantwortliche", sondern eine sinnlose und sich selbst aufhebende wird.

Wir eilen jedoch, den Begriff jenes Synthetismus selbst noch näher in's Auge zu fassen. Die Hauptaufgabe der Fundamentalphilosophie ist eine doppelte: den Ausgangspunkt der philosophischen Erkenntnis (von den obersten Principien) festzusetzen; dann aber auch zu untersuchen, wie weit an sich selbst nur diese Forschungen fortgesetzt werden können, oder was absoluter Gränzpunkt aller Philosophie sei.

Das Realprincip ist im Vorhergehenden angegeben: die Idealprincipien theilen sich nach dem Gesichtspunkte, was das Ich ursprünglich weiss, und wie es diess weiss, in materiale und formale (Fund. Ph. §. 39.). Jene sind die Thatsachen des Bewusstseins, die sich durch Reflexion und Abstraction auf gewisse allgemeine Begriffe oder Grundthatsachen zurückführen lassen. So viel es deren (faktisch) giebt, so viele materiale Idealprincipien sind anzunehmen. Alle lassen sich aber, wiederum durch noch weiter fortgesetzte Reflexion und Abstraktion, auf die allgemeinste Thatsache (das oberste Idealprincip) zurückführen: Ich bin thätig; (§. 40—46. 48., mit Vergleichung der polemischen Anmerkung gegen Fichte und Schelling, S. 81. ff., wo ihre seltsame Idee bekämpft wird, aus einem solchen obersten Principe alle übrigen „Thatsachen" *apriori* deduciren zu wollen. Wenn allerdings alles diess nur Thatsachen sind, und man nicht einmal auf die Frage kommt, ob zwischen den Hauptmomenten des Bewusstseins oder den Grundthatsachen nicht ein nothwendiger Zusammenhang bestehe; kann ein solches Fortschreiten mit Nothwendigkeit von der einen zur andern nur als ein ganz müssiges Unternehmen erscheinen. Man erblickt wieder die unerschütterliche Ruhe und selbstgetreue Konsequenz des Empirismus, der sich nicht einmal die Vermuthung anfechten lässt, dass es mit den spekulativen Konstruktionen seiner Gegner auf etwas Anderes abgesehen sei. Dennoch

würde der Begriff der Thätigkeit, selbst nur als die oberste Thatsache, kaum dem Ich von Krug vindicirt worden sein, wenn ihm Fichte nicht mit dem in allen Akten seines Bewusstseins sich setzenden Ich vorausgegangen wäre.)

Die formalen Idealprincipien sind die Gesetze der Thätigkeit des Ich in jenen verschiedenen Grundthatsachen; sie sind daher so vielfach, wie diese Thätigkeit selbst. Aber diese „Gesetze" oder, wie sogleich hinzugesetzt wird, „obersten Regeln" (§. 50.) erscheinen wiederum keineswegs als etwas an sich Nothwendiges, sondern sie entstehen (§. 49.) aus der Reflexion auf die Gleichförmigkeit und Regelmässigkeit, welche thatsächlich in der Thätigkeit des Bewusstseins, bei aller Verschiedenheit derselben, stattfindet, und welche die Gesetze ausmachen, die durch die ursprüngliche Bestimmtheit unserer Natur fixirt sind. (Diese Gesetze sind, analog dem Ausdrucke der bisherigen Philosophieen, eine faktisch ursprüngliche, nicht weiter zu erklärende „Einrichtung" unseres Geistes. Man vergl. Anm. zu §. 50. S. 86. f.)

Die Mannigfaltigkeit dieser formalen Idealprincipien muss jedoch in éinem Vereinigungspunkte, in einem obersten Formalprincipe zusammenlaufen, welches, da die Philosophie die höchste, der Vereinigungspunkt aller Wissenschaften ist, zugleich auch das oberste Formalprincip jener Wissenschaft sein muss. — Nun aber wird mein Philosophiren durch den Zweck bestimmt, den ich dabei habe. Dieser hängt an sich zwar von meiner freien Wahl ab, kann also ein „beliebiger" sein; aber ich werde doch wohl thun, einen solchen zu setzen, der für mich selbst von der grössten Wichtigkeit ist, und von dem ich auch bei Andern „vernünftiger Weise" dasselbe Interesse voraussetzen darf (§. 51—53.).

Ich will also — diess ist wenigstens mein Zweck — meine gesammte Thätigkeit kennen lernen, und zwar nicht bloss in ihrer Mannigfaltigkeit, sondern in ihrer höchst

möglichen Einheit: „ich will wissen, ob eine durchgängige Uebereinstimmung meiner gesammten Thätigkeit wirklich oder möglich sei.“ Denn es beunruhigt mich, wenn meine Thätigkeit mit sich selbst in Widerstreit geräth u. s. w.

Ich erhebe also aus freiem Entschlusse folgenden Satz zum obersten Formalprincip der Philosophie: ich suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit. — Diess höchste Princip ist jedoch offenbar kein gegebenes, sondern gemachtes. Es dient nicht zur Ableitung aller philosophischen Erkenntnisse aus einem einzigen Satze, sondern zur Hinleitung auf ein einziges Ziel. Diess ist aber jene hervorzubringende Uebereinstimmung. Harmonie im Denken und Erkennen, im Wollen und Handeln, muss Jedermann interessiren, der das Wahre und Gute liebt; denn ohne jene Harmonie sind diess nur leere Namen. Daher hat das Philosophiren nicht nur eine spekulative, sondern auch eine höchst praktische Tendenz: und darum hängt der glückliche Erfolg des Philosophirens ebenso sehr von der Gesinnung ab, als vom Talente u. s. w. (§. 54. mit Anm. 1. und 2.)

Diese charakteristische Entwicklung, welche wir desshalb in ihren Hauptzügen vollständig wiedergegeben haben, lässt nun auch äusserlich keinen Zweifel mehr übrig, dass es hier auf die Lösung eigentlicher Probleme philosophischen Inhalts, etwa des idealistischen, wie das Sein zum Wissen sich verhalte, oder des zugleich metaphysischen, wie die Einheit des Ich eine Mannigfaltigkeit von Vermögen und Beziehungen in sich zulasse, schlechthin nicht ankommt. Es gibt dergleichen gar nicht für diese Philosophie; sie begnügt sich vielmehr in historischer Berichterstattung die durch psychologische Reflexion und Abstraktion gefundenen obersten und vermittelten Thatsachen des Bewusstseins — höchstes Real- und untergeordnete Materialprincipien genannt — nach einander darzulegen, als das „zugleich praktische“ Ziel dieser Untersuchung aber nachzuweisen, wie Harmonie zwischen diesen gegebenen

Thätigkeiten des Geistes, zwischen Empfinden und denkender Ueberlegung, Denken und Handeln hervorzubringen sei, wodurch sich Alles sogleich in praktische Philosophie, Lebensweisheit u. dgl., verläuft. (Vgl. §. 84. ff.)

Hat nun jene Philosophie zugleich jedoch, ebenso historisch, von dem Vorhandensein solcher Probleme und ihrer Lösung Notiz genommen; so müssen sich ihr beide für den geistigen Horizont, welchen sie nie verlassen kann, auch nur psychologisch gestalten. Diess hat sich bisher schon ergeben; und — sehen wir recht, so ist auch jenes höchste Formalprincip: absolute Harmonie in aller Thätigkeit des Bewusstseins zu suchen — nichts Anderes, als eine Reminiscenz aus der Wissenschaftslehre, welche in ihrem Uebergange aus dem theoretischen in den praktischen Theil und d u r c h diesen praktischen Theil erst nachweisen zu können behauptet, wie Einheit, Gleichgewicht, Harmonie in das Ich kommt.

Der theoretische Theil der Wissenschaftslehre kann den Anlass, durch welchen die (an sich) unendliche Thätigkeit des Ich begränzt und dadurch zur I n t e l l i g e n z determinirt wird, bekanntlich nur „p o s t u l i r e n." Lässt sich der G r u n d dieses Anstosses nicht aus dem Ich selber ableiten; so hat die Wissenschaftslehre, als Theorie, kein festes Fundament, aber auch das Ich, als Gegenstand derselben, in sich keine E i n h e i t und U e b e r e i n s t i m m u n g m i t s i c h s e l b s t. — Dieser Grund des Anstosses und der Beschränkung seiner Thätigkeit wird nun in dem praktischen Theile wirklich gefunden: das Ich selbst, in seiner unendlichen Thätigkeit, muss sich ebenso unendlich begränzen, um ebenso unendlich über jede Begränzung hinauszugehen. So entsteht für das Ich der Anstoss oder ein Nichtich. Es liegt im Begriffe der Unendlichkeit, in sich selbst sich ein Endliches, Begränztes entgegenzusetzen, aber ebenso jedes derselben zu negiren, sich absolut frei davon zu zeigen. Ist mithin die Begränzung, das Nichtich, einmal gesetzt, so zeigt sich das Ich sogleich als schlechthin b e s t i m m e n d dasselbe: d. h. es wird

praktisch. — Das Ich erreicht nur so den Begriff seiner selbst, — tritt mit sich in Harmonie, wenn es absolut praktisch wird. Man sieht, Krug hat diess Theorem einer im wirklichen Ich stets sich vollziehenden Wahrheit in ein erst durch die Philosophie anzustrebendes Postulat: suche Harmonie u. s. w. verwandelt.

Diese Beschaffenheit seiner Philosophie kommt noch einleuchtender und, so zu sagen, interessanter zu Tage, wenn wir in die Untersuchung der Fundamentalphilosophie eingehen (im zweiten Hauptstücke §. 55. S. 96. ff.): was der absolute Gränzpunkt der Philosophie sei. Hier begegnen wir zunächst Sätzen, die ein ganz spekulatives Gepräge haben.

Das Bewusstsein ist die Synthese des Seins und Wissens, jedes besondere Bewusstsein ist daher auch eine bestimmte Art dieser Synthese. — Solche bestimmten und wechselnden Synthesen wären aber gar nicht möglich, wenn Sein und Wissen nicht schon ursprünglich (*apriori*) im Ich verknüpft wären. Diese Synthese ist daher anzusehen, als eine ursprüngliche Thatsache, d. h. eine solche, die sich in keinem Momente der Zeit und des Bewusstseins nachweisen lässt, sondern jedem derselben schlechthin vorhergeht (S. 98. verglichen mit dem, was oben darüber aus der Wissenschaftslehre vorkam). Daher kann diese Synthese auch die transscendentale genannt werden, zum Unterschiede von jeder besondern, empirisch gegebenen.

Diese Urthatsache ist aber, eben als solche, schlechthin unbegreiflich; es ist durchaus unerklärbar, wie und wodurch Sein und Wissen in uns verknüpft sind, „indem uns das Bewusstsein bloss lehrt, dass beides in uns verknüpft sei, wenn wir Etwas bewusst sind, und dass es eben darum schon vor allem bestimmten Bewusstsein verknüpft sein müsse." — Daher ist jene transscendentale Synthese der absolute Gränzpunkt des Philosophirens: jede Philosophie, die darüber hinausgehen will, muss transscendent werden, „weil sie

das Transscendentale selbst überfliegen will.“ — „Und auch die Anerkennung jener Unbegreiflichkeit und die daher entstehende freiwillige Beschränkung der Spekulation auf jenen Gränzpunkt, ist die unumgänglich nothwendige Bedingung eines glücklichen Erfolgs im Philosophiren“ (§. 57. 58., S. 99. 100.).

Erkennt man jenen Gesichtspunkt nicht an, so ist nur der doppelte Weg möglich: entweder das Ideale aus dem Realen (im Realismus, der, konsequent gemacht, Materialismus wird), — oder umgekehrt das Reale aus dem Idealen (im Idealismus, der, konsequent durchgeführt, Nihilismus wird), abzuleiten. Beide können diese Ableitung nicht zu Ende führen, weil keinem von ihnen die Nachweisung gelingt, wie das Eine zum Andern — Ideales zum Realen oder umgekehrt — eigentlich kommt. Ebenso genügt auch keines dieser Systeme meinem praktischen Interesse: das höchste Ziel meines Philosophirens, Harmonie in mir hervorzubringen, wird nicht in ihnen befriedigt; denn beide sind mit den sittlichen Ideen und Gefühlen unvereinbar (§. 58—66.).

Da sich nun solchergestalt weder Sein aus Wissen, noch Wissen aus Sein ableiten lässt, muss man bei ihrer ursprünglichen (d. h. faktisch-unmittelbaren und nicht weiter erklärlichen oder höher abzuleitenden) Verknüpfung stehen bleiben. Das System der Philosophie, welches jene Schranken anerkennt, und so zugleich aus der Widerlegung der beiden für sich einseitigen Systeme hervorgeht, ist der transscendentale Synthetismus, welcher folglich transscendentaler Realismus und Idealismus in ursprünglicher und eben darum unzertrennlicher Vereinigung ist (§. 67. S. 130). Hiermit wäre, müssen wir zugestehen, den Worten nach das Höchste erreicht, zu welchem es bis auf den gegenwärtigen Augenblick die deutsche Spekulation gebracht hat. Wir müssten diess System den grossen Erscheinungen des Schellingschen und Hegelschen an die Seite stellen; und auch hierdurch trüge es das Zeichen der ächtesten

und tiefsten Einsicht an sich, dass es das Bewusstsein von sich hätte und bekännte, aus der Widerlegung und Vermittlung entgegengesetzter Einseitigkeiten hervorgegangen zu sein.

Dennoch ist es nur eine Parodie derselben und seiner eigenen Versprechungen: statt eines „apriorischen, transscendentalen Princips“ erhalten wir das Resultat einer empirisch bleibenden Reflexion, und der „Synthetismus“ besteht lediglich in der Behauptung, dass man über die nicht ursprüngliche, sondern unmittelbar gegebene Beziehung des Subjektiven auf ein Objektives, über die „allgemeine Thatsache“ der Annahme einer Sinnenwelt, deren sich auch der entschiedentste Idealist nicht zu entschlagen vermag, nicht hinausgehen könne, und den Rath, bei diesem natürlichen Bewusstsein eben stehen zu bleiben. (Fund. Phil. S. 118. 19. S. 122 — 27. Die weitere Ausführung davon ist in der Metaphysik oder Erk. Lehre §. 10. S. 21. und §. 15 ff. gegeben.)

Demungeachtet würde man ungerecht urtheilen, wenn man diese Sätze für bloss nachgesprochene oder für das Produkt einer äusserlichen Nachahmung halten wollte; vielmehr ist das Krugsche System völlig selbstständig und sogar aus der Opposition gegen den Idealismus und das Identitätssystem erwachsen. Und diess giebt ihm gerade das Interesse und macht es zu der eigenthümlichen, beinah mit nichts Anderem vergleichbaren philosophischen Erscheinung. Es ist hervorgegangen einestheils aus dem vollständigen Bewusstsein über die Aufgabe der Spekulation in der Gestalt, wie sie sich damals aussprechen musste; anderntheils aus der völligen Unfähigkeit, die bei ihm ohne allen Kampf und Zweifel zu naiver Sicherheit gediehen war, jene Aufgabe anders als im empirisch psychologischen Sinne zu fassen. Das Krugsche System ist daher, wie sich diess aus der Kenntniss seines charakteristischen Inhalts wohl zur Genüge ergeben hat, eine Philosophie ohne allen spekulativen Beisatz, aber getreulich die nächsten philosophischen Ueberlieferungen in sich wiedergebend. Jedes

Wort in ihm deutet auf ein wahres Problem; aber die Lösung ist, ihm eine empirische Stätte anzuweisen, es zur Grundthatsache zu stempeln; und so ist diese Philosophie das lehrreiche und denkwürdige, weil völlig rein durchgeführte Beispiel geworden, was eine philosophische Grundansicht, reflektirt in einem ganz unspekulativen Bewusstsein, in diesem hervorzubringen vermöge. Krug wäre ein grosser Philosoph, der konsequenteste Ausdruck seiner Epoche, wenn es keine Spekulation gäbe.

Aber in diesem Betracht ist er sogar als eine allgemeine, im Zufälligen so zu sagen nothwendige Mustergestalt für solche stets wiederkehrende Bestrebungen zu bezeichnen. Nichts ist gewöhnlicher, ja unvermeidlicher in einer Zeit von reger, an Allem theilnehmender Litteratur, als dass auch die zur Spekulation Unaufgelegten und durch kein inneres Interesse dazu Getriebenen Notiz nehmen von dem, was die Philosophie ihrer Zeit beschäftigt, dass sie durch irgend ein Organ dasselbe, eben als Notiz, — als Neuigkeit für die Neugier, oder als trocknes Resultat zu sonstiger Anwendung, — sich anzueignen suchen. Ebenso versteht es sich, dass sie dieses äussere Vermittlungsorgan, ebenso wie dieses nicht selten sich selbst, gleichfalls für einen Philosophen und die Relation für Philosophie halten, wie oft man auch wiederholen möge, dass ein spekulatives Princip oder eine philosophische Weltansicht, zum Gegenstande einer faktischen Berichterstattung geworden, nothwendig damit aufgehört hat, spekulativ zu sein. Es vermag gar nicht historisch treu überliefert zu werden; es ist das Gegentheil seiner selbst, unwahr geworden, und je spekulativer an sich selbst, desto sicherer und unvermeidlicher.

Hier ist nur ein doppelter Ausweg möglich: man findet für das Spekulative darin einen empirischen Sinn aus, und amplificirt diesen durch fernere Ausspinnungen in gleichem Geiste. Diess ist Krug auf's Höchste gelungen für seine Zeit. Oder man setzt sich in einfachen Widerspruch gegen dasselbe, verwirft es und bewahrt es am Ende in

der Geschichte menschlicher Sonderbarkeiten. In einer rührigen Zeit, wie die gegenwärtige, wo zudem das „Paradoxe“ nur reizt und anlockt, muss die erstere Gattung der Vermittelnden den grössten Antheil im Publikum finden, und so dürfen wir mit Zuversicht für jedes System und jede philosophische Epoche seit der Kantischen auch ihren Popularvermittler erwarten.

Dass das Krugsche System, gerade weil es vom Inhalte der Philosophie auf unphilosophische Weise Gebrauch macht, in seinem ersten Auftreten die weiteste Verbreitung und den grössten Beifall finden musste, liegt in der Natur der Sache, und in der Homogeneität desselben zu seinem Publikum. Jetzt sind, bei dem Wechsel der Autoritäten und Systeme, dergleichen Vermittler für andere Philosophieen an seine Stelle getreten, ohne dass diese sich freilich bis zur Klassicität der Leistungen, welche Krug für seine Zeit und für den Kantischen Standpunkt vollbracht hat, erheben mögen. Wie viele Organe dieser Art das Hegelsche Princip schon gefunden, freilich nicht ohne tiefe Verletzung des eigentlich spekulativen Gehaltes in ihm, daran bedarf es hier nur der allgemeinen Erinnerung.

Damit sind nun die andern, positiveren Verdienste Krug's für die Philosophie nicht ausgeschlossen, sondern gerade als Bedingungen seiner Hauptleistung anzuerkennen. Zunächst die ungemeine Klarheit, Präcision und Nettheit seiner philosophischen Darstellungsweise, wiewohl man oft nicht begreift, wie er nicht von Ungeduld und Ueberdruss ergriffen wird bei umständlichen Auseinandersetzungen des von selbst sich Verstehenden: diess unermüdliche und gleichmässige Exponiren erinnert sehr an Wolff's scientifischen Vortrag in seinen lateinischen und deutschen Lehrwerken. So ist seine „Logik oder Denklehre“ (2te Ausg. 1819, 3te Ausg. 1827.) noch jetzt ein nach zweckmässiger Kürze, Klarheit und Verständlichkeit kaum übertroffenes Werk, wenn von der leichten und vollständigen Aneignung des alten logischen Materials die Rede

ist. Aber auch für die wissenschaftliche Psychologie hat er sich unseres Erachtens ein vorbereitendes Verdienst erworben durch seine „Grundlinien zu einer neuen Theorie der Gefühle (1823.), indem er, freilich, wie uns dünkt, eine von Chr. Weiss früher begründete Theorie eigentlich nur reproducirend*), die seit Kant fast allgemein gebräuchliche Hypothese als unzulässig zurückwies, dem Erkennen und Wollen nun noch als eine dritte Thätigkeit des Geistes das „Gefühlsvermögen“ anzureihen, welches auch er vielmehr richtig, wie uns dünkt, als stehende Innerlichkeit, aus dem Ineinandergreifen des erkennenden und wollenden Lebens des Geistes hervorgehen lässt.

III.

Der Glaube — ergänzend die Ungenüge des Wissens; die Wissenschaft — unfähig zur Erkenntuiss der göttlichen Dinge, und so ihr Inhalt dem des Glaubens ausdrücklich gegenübergestellt: — allen diesen Ansichten und Voraussetzungen liegt die Konsequenz fast unausweichbar nahe, zugleich das Historische und Positive des Glaubens zu umfassen, um wenigstens durch diess Mittel dem Schwankenden und Subjektiven auf- und abwogender Gemüthsbestimmungen in ein Festes, Gewisses und Gemeinschaftliches zu entweichen. Wir haben gesehen, wie inhaltsleer und stofflos Jacobi's Lehre werden musste, weil sie dem Gehalte des christlichen Glaubens sich verschloss. Diess Hohle derselben haben seine Nachfolger, überhaupt eine spätere Bildungsepoche, tief empfunden, und der Durst nach einer Objektivität, bestimmter und standhaltender Gegenständlichkeit, für ihren Glauben ist desto tiefer erwacht. Daher die zahlreichen, geheimen oder lautgewordenen Be-

*) Wir können nämlich die kritische Darstellung, die er von Weiss's Theorie in seinem Buche gegeben hat (S. 116—24.), nicht völlig getreu und richtig finden.

kehrungen von dem „Frevel“ des Wissens zur Tugend des Glaubens, aber eben so von dem Abmüdenden jener persönlichen Glaubensbeliebigkeit zu einem Sichgefangengeben in dem Positiven des Dogma. Man gewinnt damit allerdings eine Objektivität für den Geist, die wenigstens eine äusserliche ist, und der Verstand — darin liegt das Charakteristische dieses Standpunktes — hat die Rolle selbstständiger Erforschung oder Begründung der Wahrheit aufgegeben, — diese ist überhaupt eine fertige, überlieferte; — aber er hat noch immer durch äussere Rechtfertigungsmittel und Probabilitäten den Rechtstitel aufzuweisen, wodurch die Offenbarung verlangen kann, den Verstand unter ihren Inhalt gefangen zu nehmen.

Wir können darin nur das letzte Stadium des Ueberganges aus der Philosophie in die Nichtphilosophie, zugleich aber ein sehr wesentliches und in dem Gemälde dieser ganzen subjektiven Glaubensrichtung nothwendiges Glied erkennen. Wäre in der That die Spekulation nicht auch eine geistige Objektivität, besässe nicht auch sie die Macht einer historischen Entwicklung, welche aus den engen Schranken persönlichen Fürwahrhaltens und eigengemachter Wahrheit zu befreien im Stande ist; fürwahr es bliebe dann nur übrig, sich der in der Geschichte gegebenen Wahrheit zu vertrauen, und an den allgemeinen Trost anzuklammern, dass der Geist des Menschen darin nicht getäuscht werden könne; denn in der Einsamkeit eines persönlichen Selbstbeliebens, was oft „Selbstdenken“ heisst, kann und soll er bei den höchsten Fragen des Geistes nicht verharren.

Einzelne Namen von Solchen zu nennen, die jenen Bekehrungsprozess in sich vollbracht haben, wäre hier ebenso überflüssig, als ungehörig: ihre schriftstellerische Charakteristik fällt über das Philosophische hinaus in das Allgemeine unserer litterarischen Zustände. Sie sind Gegner, ja Antipoden der Philosophie, indem sie die Grundbedingung ihrer Existenz läugnen oder verurtheilen. Wenn sie dennoch mit der Philosophie in ein Verhältniss treten,

so ist es, um sie von dem Gebiete der Religion und aller höhern Wahrheiten hinwegzuscheuchen und auf Logik, formelle Ausbildung des Scharfsinns u. dgl. einzuschränken. *)

Auch Eschenmayer ist dieser Richtung verwandt, indem er dem Wissen das Recht wie das Vermögen abspricht, Gott und die ewigen Verhältnisse desselben zur Schöpfung zu erkennen oder in den Begriff aufzunehmen. Wissen, Begreifen ist ihm, nach den Prämissen, die wir schon geprüft haben, nur das Vermögen der logischen Reflexion und Abstraktion über sinnliche Dinge, nicht berührend das Gebiet ewiger Wahrheiten. Er bezeichnet den Glauben, als die unmittelbare, dem Geiste eingeborene Gewissheit von der Existenz des Göttlichen, Seligen. Sein Grund liegt im Schauen des Absoluten, welches jedoch nur hervorgeht aus dem Bestreben der Seele, die Ideen der Wahrheit, Schönheit und Tugend in einem Höhern Eins werden zu lassen. Diese Harmonie der Ideen ist das Absolute. Es bildet die Spitze der Pyramide, in welcher unsere Erkenntniss-, Gefühls- und Willensseite zusammenlaufen, und hat so keine Existenz ausser der Seele. Es gehört vielmehr zu dem idealen Kreise, den die Philosophie beschreibt; und wenn diese die Reconstruction des Erkennens, Fühlens, Wollens vollendet hat, muss sie im Absoluten endigen. Diess kann daher nichts Anderes sein, als das höchste Urbild zu dem Gegenbilde, welches die Philosophie in den drei höchsten Ideen und ihren Weltordnungen darstellt. — Die Idee des Absoluten ist daher nach Eschenmayer in der

*) Charakterisirt sind diese Bestrebungen in einer Abhandlung des Verfassers: „das fromme Bewusstsein in seinem Verhältnisse zu Wissenschaft und Spekulation" (Zeitschrift für Philosophie Bd. IV. S. 103—131.), deren Inhalt um so mehr hierher gehört, als diese jetzt vielbegünstigte, der Spekulation feindliche Richtung in dem darin beurtheilten Werke sogar die Form eines neuen Systemes der Philosophie anzunehmen gesucht hat.

Welt realisirt, es ist der Collektivbegriff, der aus dem Zusammenfallen jener Ideen, sofern sie sich im Universum realisirt finden, hervorgeht. Es ist diess der letzte Schritt der Philosophie — die „Potenz" des Ewigen. Dieser aber ist der erste zur Nichtphilosophie: zum Glauben — der Potenz des Seligen; denn Gott ist, in Bezug auf das Absolute, die unendliche Mal höhere Potenz desselben. (Eschenmayer, die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie; Erlangen 1803. §. 40. f. und Psychologie, als empirische, reine und angewandte; 2te Aufl. Stuttgart 1822. §. 139. S. 117.)

Das Vermittelnde dieses Glaubens, in dem uns nun die Gewissheit Gottes aufgeht, ist das Schauen. Wie das Gewissen über unsere Handlungen Recht spricht auf schlechthin ursprüngliche Weise, und im Religiösen die Idee der Wahrheit repräsentirt: „so unterrichtet uns das Schauen in dem Mysticismus unseres religiösen Verhältnisses." Er repräsentirt die Idee der Schönheit im Religiösen.

„Aus diesem Schauen stammen die prophetischen Gesichte der frommen Seher und ihre Offenbarungen. In Symbolen, die unter Bildern das Geistige verhüllen, öffnet sich uns eine höhere Welt — das Reich der göttlichen Macht, Weisheit, Liebe und Gnade." Diess ist eben die Welt des Glaubens.

Dieser ist jedoch eine ebenso der Seele eingeborene Funktion, als Denken, Fühlen und Wollen. Er ist kein Fürwahrhalten aus Begriffen, — auch nicht aus innern Gefühlen — auch nicht aus moralischen Gründen, sondern eine Gewissheit durch Offenbarung. Darum ist er auch die Urkunde der Gottheit. — Das Wissen kommt nie aus seinem idealen Kreise heraus, auch nicht in der Annahme des Absoluten. Ob daher ausser der Idee, und der der Idee correspondirenden, aber auch nur gewussten Welt, eine Existenz sei, das kann uns das Wissen nicht kund thun.

Das jedoch, was in der Wirklichkeit einer Welt gegeben ist, gehört immer nur zur Sphäre unserer Seele. Diess Reale ist nur die Kehrseite des Idealen in uns, und beide beziehen sich durchaus auf einander, und die ursprünglichsten Gleichungen und Proportionen, die innerhalb des geistigen Organismus bloss ideal sind, sind in der Aussenwelt in unendlich vielen Reflexen real geworden. Diess das ideal-realistische Bildungsmoment der Schelling-schen Philosophie, welche auch in der sonstigen Konstruktionsweise in Potenzen, Differenzen, Gleichungen, Polaritäten u. dgl. zur psychologischen Theorie Eschenmayer's wesentlich beigetragen hat.

Diese niedere Gattung von Existenz darf jedoch nicht verwechselt werden mit jener höhern, die über Ideales und Reales und über die Seele selbst hinausliegt — und diess ist das Göttliche. Von dieser Existenz kann kein Wissen unterrichten, weil diess über die Seele hinaus keinen Werth mehr hat. Aber der Glaube offenbart uns dieselbe.

Diess nun, was im Glauben gewiss, aber prädicatlos ist, wird durch das Wissen, nicht seiner Existenz, sondern seinem Werthe und seinen Eigenschaften nach, bestimmt. Daher ist das wahre Verhältniss des Wissens zum Glauben gerade das umgekehrte von dem nach der gewöhnlichen Meinung. Der Glaube ist nicht der zum Wissen hinzukommende Beifall, sondern das Wissen, das, um jene Werthe und Eigenschaften zu erhalten; seine Ideale steigert und von dem darin gegebenen Menschlichen reinigt, ist der hinzukommende Beifall zum Glauben, welchem die Existenz des Göttlichen auch ohne Zuthun der Vernunft gewiss ist. — Dieser Glaube ist Faktum im Menschen und in der Menschheit. Nur ist das Wesen desselben zu unterscheiden von seinen einzelnen, sehr veränderlichen Formen.

Hier ist aber die innere Steigerung jener Reihen nicht aus der Acht zu lassen. Die Idee der Wahrheit beseelt unsere Vernunft, ist aber selbst wieder angeregt vom Ge-

wissen. Die Idee der Schönheit beseelt die Phantasie, ist aber selbst wieder angeregt durch das Schauen der Seele. Die Idee der Tugend endlich beseelt den Willen, ist aber selbst wieder angeregt durch den Glauben.

Ohne den Gebrauch der Vernunft, der Phantasie und des Willens wäre keine Philosophie möglich; und ohne die Funktionen des Gewissens, Schauens und Glaubens keine Religion. — Mit diesem Vermögen ist die Charakteristik aller Vermögen umfasst. Wir finden sie in drei Ordnungen gereiht: die unterste (Doppel-)Reihe der drei Vermögen, Empfindung, Anschauung und Naturinstinkt, wie Vorstellungsvermögen, Einbildungskraft und niederes Begehrungsvermögen (vgl. §. 29—68. und §. 82—84.), haben wir mit den Thieren gemein. Die mittlere Doppelreihe, Verstand, Gefühlsvermögen und Gemüth, so wie Vernunft, Phantasie und Wille, können wir die rein menschliche nennen; und zuletzt ergiebt sich eine (einfache) Reihe, Gewissen, Schauen und Glauben, die uns über das Menschliche hinausführt, und uns an die himmlische Bestimmung mahnt (Psychologie a. a. O. §. 135—145.).

Wir lassen den Werth und die Wahrheit dieser psychologischen Schematismen gänzlich auf sich beruhen, um anerkennend hervorzuheben, wie durch diese Eschenmayersche Theorie der ganze gemeinschaftliche Standpunkt einer Ueberordnung des Glaubens über das Wissen sich allerdings modificirt oder in eine neue Form gefügt hat. Zuvörderst sind es hier nicht die Gründe eines reflektirenden Idealismus, der das Wissen nur zu einem Bewusstsein um die Erscheinung herabsetzt, welche den Glauben über das Wissen setzen lassen. Das Wissen ist aller Dinge an sich mächtig; aber sie sind nur die weltlichen Dinge: es beruht auf der absoluten Identität des Idealen und Realen, deren Wirklichkeit eben die Welt ist, und deren Idee im Absoluten der Vernunft vorschwebt.

Der Begriff des „Absoluten“ entspricht hier, wie man sieht, genau dem Standpunkte der Schellingschen Philosophie; es ist die im Universum in der Reihe ihrer Poten-

zen unendlich sich verwirklichende, an sich selbst jedoch rein potenzlose Identität des Realen und Idealen. Aber Gott ist sie nach Eschenmayer darum nicht, weil die Idee des Heiligen und Seligen nicht in ihr ausgedrückt ist. Das religiöse Bewusstsein mit seinen Bedürfnissen, wie in seiner Ausbildung, kann in ihr den Gott nicht wiederfinden, den es schon besitzt, und dessen es namentlich in der positiven Offenbarung schon gewiss geworden ist. Und diess ist der Grund, der Eschenmayern nöthigt, für ihn eine besondere, über jedes Wissen hinausliegende Vermittlung anzunehmen. Desshalb muss ein jenseits aller Vernunfterkenntniss und seines Absoluten, über diesen ganzen Standpunkt hinausreichendes, besonderes Organ angenommen werden, welches diese unmittelbare Gewissheit verleiht: es ist der „Glaube", der hier zunächst nur an negativen Bestimmungen erkannt wird.

Bekannt ist, wie Eschenmayer bemüht war, früher gegen Schelling, später auch gegen Hegel, die Rechte dieses Glaubens und seines Gottes, als des schlechthin Höhern gegen die spekulative Vernunft und ihre Idee des Absoluten, zu vertreten, freilich nicht ohne die Willkühr und das Schwankende seiner Behauptungen darüber an den Tag zu geben. Dass es offenbarer Widerspruch und Selbstmissverständniss sei, ein Absolutes zuzugeben, und Gott dennoch als die unendlich höhere Potenz über dasselbe zu stellen, dass man eben dadurch zeige, der Idee des Absoluten fern geblieben zu sein; diess hat Schelling in „Philosophie und Religion" mit eindringlichster Schärfe gezeigt, ebenso in seinem „Antwortschreiben an Eschenmayer" (in der allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche) nachgewiesen, in welcherlei weitere Willkührlichkeiten eine so leicht gehaltene Theorie sich nothwendig hineinarbeite. Ueberhaupt ist diess das Offenkundige und auch sonst Bekannte dieses Verhältnisses.

Dennoch müssen wir den verborgenen Antrieb, welcher Eschenmayern zu diesen ohne Zweifel ungenügend ausgedrückten Bestimmungen gebracht hat, für einen wich-

tigen und tiefen Vorblick erklären in die nächste Stufe, welche die Spekulation über das Identitätssystem in Schellings und Hegels Philosophieen hinaus zu ersteigen hat. Die nachfolgende Charakteristik beider Systeme in diesem Werke wird nämlich darthun, wie der gemeinschaftliche Grundmangel derselben (d. h. des frühern Schellingschen), und der in ihnen ungelöst bleibende Widerspruch allerdings darin besteht, die Identität des Idealen und Realen oder der Natur und des Geistes als das Absolute zu setzen, während diese sich selbst vielmehr nur als das Bedingte, Vermittelte aufweist, und so die Idee des Absoluten um eine Stufe höher hinaufgerückt werden muss.

Weit entfernt darum, Gott über das Absolute jener Identität hinauszustellen, und ihn, wie hier geschieht, zum Objekte eines schwer zu definirenden Glaubens zu machen, wird vielmehr umgekehrt die vermeintliche Absolutheit jener Identität, ihr Gott-Gleichsein widerlegt, und die Nichtabsolutheit derselben nachgewiesen. Dass diess, die Einsicht, wie fälschlich das Identitätssystem sein Princip zum Absoluten erhebe, in Eschenmayer der Grund war, um über dasselbe den Gott seines Glaubens zu setzen, ist unverkennbar; das Gefühl jenes Mangels machte sich nach der religiösen Seite Luft, während es nach der spekulativen hin sich mit dem anerkennenden Geltenlassen des Schellingschen (und Hegelschen) Standpunktes, als des höchsten philosophischen, ein Genügen that. Und anders, müssen wir bekennen, wäre es nach der allgemeinen Oekonomie aller geistigen Entwicklung, selbst im Gebiete der Spekulation, für damals kaum möglich gewesen: wenn ein relativer, gegen das Frühere höherer und abschliessender Kulminationspunkt hervorgearbeitet ist, wird es fast unmöglich, ihn sogleich wieder über sich selbst in eine neue, klar bewusste Steigerung hinauszutreiben. Hier müssen andere Ausdrucksweisen, Protestationen des Glaubens oder Ergänzungen durch denselben, als Surrogate und Voranzeigen der künftigen spekulativen Befriedigung ausreichen.

In jenem Zusammenhange jedoch hätte Eschenmayer auch nicht mehr eines so ungeschickt eingeführten Glaubens bedurft, um der Idee eines Gottes jenseits der „absoluten" Identität gewiss zu werden: er wäre in den stufenweisen Fortschritt eines am Begriffe des Absoluten selber sich vertiefenden spekulativen Denkens hinein gekommen, und hätte sich auch die dürftige und willkührliche Deduktion durch jene schematisirten Reihen psychologischer Vermögen ersparen können.

Dennoch selbst in diesem so gewagt hingestellten Glauben, in eine halb räthselhafte Verwandtschaft gebracht mit dem „Schauen", mit der prophetischen Sehergabe, dem Divinationsvermögen u. s. w. (a. a. O. §. 134. S. 112.); lässt sich eine tiefere Meinung, ein Sinn ächter, lange verkannter Wahrheit unmöglich übersehen. Eschenmayer bezeichnet mit ihm eigentlich den Glauben in evangelischem Sinne, das Auge einer ausdrücklichen, speciell so zu nennenden Offenbarung. Diess ist also das „Organ"; welches er dem gewöhnlichen Wissen, auch dem spekulativen, entgegenstellt, und als das der ursprünglichen Gewissheit Gottes, des wahren Gottes, hervorhebt, das Organ der Eingebung; woraus die Prophetie und alle eigentliche Offenbarung.

Dass wir die Realität desselben und seine weltgeschichtliche Macht anerkennen; welche erst den Anfang und die Fortentwicklung einer objektiven Erkenntniss Gottes in den Religionen der Menschheit möglich werden lässt, und ohne deren Annahme eine Lücke, ein Unerklärliches bliebe in dem Ursprunge des religiösen Bewusstseins im Menschengeschlechte; — diess haben wir nachgewiesen in dem Gegensatze zu den schwankenden Begriffen über Offenbarung, welche wir bei Jacobi fanden (vgl. S. 292—308.); und wir erkennen es als kein geringes Verdienst von Eschenmayer, dass er, dem herrschenden Ignoriren zum Trotz, welches die Philosophie bis auf den gegenwärtigen Zeitpunkt für diese und alle damit zusammenhangenden Thatsachen hartnäckig an den Tag legt, jenem Be-

griffe, wenn auch noch unausgeführt und selbst gleichsam nur historisch, einen Platz in der Reihe seiner Gemüthsvermögen anzuweisen wagte. Ebenso rühmen wir seinen Muth, weil er nur in wahrer Gemüthstiefe und Innigkeit gründen kann, dass er, durch die Angriffe einer nachwüchsigen, vermeintlich weit ihn überschauenden philosophischen Generation unerschüttert, in einfacher, wenn auch der tiefsten Gründe selbst nicht mächtiger Zuversicht auf seinen ersten Ueberzeugungen beharrt ist.

Dennoch kann von diesem Glauben aus *Schauen* nicht gesagt werden, was *Eschenmayer* von ihm behauptet — vielmehr scheinen sich da noch die *Jacobi*schen Verwirrungen einzumischen —: dass *derselbe ein allgemeiner, universell verbreiteter, in der ganzen Menschheit vorhandener* sei (S. 121.). Er ist vielmehr *nicht* ein Allen zugetheiltes Organ, nicht das gemeingültige Gottesbewusstsein, vielmehr etwas durchaus Exceptionelles, welches die Gemeinschaftlichkeit gerade ausschliesst: und hier hat sich diesem an sich so bestimmten Begriffe des Glaubens, eben weil ihn *Eschenmayer* gleich ursprünglich nicht in seiner ausschliesslichen Schärfe gefasst zu haben schien, die unbestimmtere Vorstellung *Jacobi's* und seiner Schule unterzuschieben vermocht.

Sodann ist nicht minder die Behauptung falsch, dass das Objekt dieses „schauenden" Glaubens an sich in ihm *prädikatlos* bleibe, und seine Bestimmungen lediglich *aus dem seine Ideale steigernden, und auf dasselbe übertragenden Wissen zu schöpfen habe* (§. 143. S. 120.). — Hiermit scheint *Eschenmayer* vollends den Ernst und die Tiefe einer Wahrheit preiszugeben, welche ein der bisherigen Spekulation fremd gebliebenes Zugeständniss hätte herbeiführen können. Umgekehrt ist vielmehr zu sagen, — und wir glauben es gezeigt zu haben, — dass von dem innerlichen, überweltlichen Wesen Gottes ursprünglich nur Gott selber durch Offenbarung dem Bewusstsein Kunde verliehen haben kann,

Die geistige Einheit Gottes vor der Welt, die Logosidee, die Idee von dem ewig Dreieinen, hat keine ihre Ideale steigernde Vernunft zuerst und aus sich selbst von dem „an sich prädikatlosen" Gotte zu prädiciren vermocht. Aber ein Anderes ist, dass diese Ideen, einmal in den Besitz des Geistes gelangt, wenn auch nur als Mysterien für den Glauben, von diesem aus durch das rein spekulative Denken wiedergewonnen werden mussten, um in den freien Besitz der Erkenntniss gelangen zu können. Jenes schliesst dieses nicht aus; vielmehr wird nur so diess Verhältniss ein ganzes, gründlich durchgeführtes: Beides trägt sich gegenseitig. Die Spekulation erhält in jenem ihren historischen Boden und ihren ersten Anknüpfungspunkt; aber sie erweist es auch nach seinem hohen und geheimnissvollen Ursprunge, indem eine Einsicht, die nur die tiefste, gründlichste Insicheinkehr des Denkens zu erreichen vermag, in solcher frühzeitigen Unmittelbarkeit gefunden, kein zufällig Erdachtes oder bloss Eingebildetes sein kann.

Desshalb können wir endlich es nur für verwirrend halten, wenn Eschenmayer das Verhältniss zwischen Wissen (Spekulation) und Glauben als das einer äussern Ergänzung jenes durch letzteren bezeichnet. — Das Wissen hat nach ihm nur mit dem Endlichen zu thun; über dasselbe hinaus verliert es alle Bedeutung: und so ist der Glaube das Organ einer ganz neuen, specifisch andern Welt, die nur auf diese Weise dem Menschen zugänglich ist: er ist besonderes Erkenntnissprincip einer eigenthümlichen Sphäre von Objekten und Wahrheiten, welche nie Gegenstand des Wissens, auch nicht der Spekulation, werden können, welche letztere in der Idee des Absoluten endet und erlischt. Diess ist zugleich der Ursprung der wahren Mystik, welche gleichfalls über jeden spekulativen Begriff hinausliegt.

Der Grund dieser und ähnlicher Behauptungen, die Eschenmayer übrigens mit vielen der erleuchtetsten Religiosen theilt, ist bei diesen ihre Unkenntniss des Wesens der Spekulation, welche sie mit empirisch räsonniren-

den Reflexionen, mit der sogenannten Verstandeskultur verwechseln. Was jedoch diese Nachtheiliges und Verwerfendes über die absolute Blindheit des Verstandes in Betreff aller ewigen und göttlichen Verhältnisse sagen, das theilt bekanntlich die Spekulation, ja hat es aus der ersten Hand, indem sie die vollständige Theorie über das Wesen dieses sinnlichen Verstandes besitzt, und ihm überall den Selbstwiderspruch nachzuweisen vermag. — Eschenmayer'n dagegen kann diese gerechte Entschuldigung nicht zu Gunsten kommen; er musste das Wesen der Spekulation erkannt haben, welche ihm in der Grundidee des Schellingschen Systemes nach ihrem Einen und ewigen Gegenstande ebenso bestimmt entgegentrat, als in ihrer specifischen, die dem Verstande unüberwindlichen Gegensätze negirenden Erkenntnissweise. Bei ihm war es Unentschiedenheit, Unklarheit über das Eine, wie über das andere Princip, über Spekulation, wie über den Glauben, was ihn bei einer Nebeneinanderordnung beider stehen liess. Gott ist im Wissen, wie im Glauben das gemeinschaftliche, ja das einzig wahre und einzig mögliche Objekt; wie könnte also der Inhalt des Glaubens oder der Mystik fern von dem Wissen, oder der Spekulation bloss entgegengehalten werden? So gewiss jener erst die ganze Tiefe der Wahrheit enthält, darf die Spekulation nicht ausser derselben bleiben, sondern, sich ihrer bemächtigend und aus ihr die Probleme des Welterkennens lösend, damit zugleich die Universalität und ausschliessende Wahrheit derselben erweisen.

Nach allem Bisherigen scheint sich nun das Endurtheil über die wissenschaftliche Stellung Eschenmayers, in welchem sich noch immer eine Menge der interessantesten und wichtigsten Zeitfragen berühren, sicher und parteilos aussprechen zu lassen. Er repräsentirt in seiner Philosophie den Uebergang in das Gemüthliche, in die Frömmigkeit, welche, — wenn sie als das rein Menschliche, ja als der Kern des ganzen Menschen (folglich auch des Philosophen) neben der Philosophie aller-

dings fortbestehen soll, auf dass der Gott, welchen die Spekulation erkennt, nun auch die Kraft und Leuchte des gesammten Lebens werde, — hier nun gar zu einer eigenthümlichen und höhern Erkenntnissweise des Göttlichen selber gemacht wird; und diess ist es nur, was wir läugnen: er macht die Frömmigkeit (den Glauben) zur höchsten Staffel der Philosophie, nicht zur nothwendigen Gegenseite derselben in einem nicht einseitig erstarrten Geistesleben. Das Wissen, in der Form der Philosophie, fasst Gott und aus ihm die Welt im reinen Begriffe und enthält sich somit jedes gemüthlichen Ergusses darüber; sie verwechselt ihr Thun nicht mit dem der Erbauung. Aber darum ist die Philosophie, ist der Philosoph nicht gemüthlos, vielmehr wird ihn, als Menschen, die tiefste, allgegenwärtigste Andacht durchdringen, sein ganzes Leben wird Begeisterung und Liebe des Göttlichen sein, weil ihn eben die Erkenntniss Gottes und seines Waltens als eine allgegenwärtig klare stets begleitet, und weil er dessen in seinem Bewusstsein ganz sicher geworden ist. — Diesen Unterschied (nicht Gegensatz) zwischen dem Spekulativen und Menschlichen verwischt nun Eschenmayer, gleich manchem Andern, wenn er mit seinen Darstellungen in das Gebiet des Erbaulichen überschweift, ja in ihm eine eigenthümliche, der Philosophie zum äusserlichen Korrektiv dienende Weisheit erworben zu haben behauptet.

Hiernach lässt sich nun ohne grosse Mühe die Gränzberichtigung zwischen Behauptungen ziehen *), welche viel Wahres, aber auch viel Falsches und Willkührliches zu enthalten scheinen. So lehrt er ausdrücklich, dass das Wissen nur für das Zeitleben der Seele ausreiche, und dass durch den Menschenfall dem Geiste bloss die Ahnung der höhern Welt geblieben sei. „Jede Philosophie (daher), welche das Streben nach jenem höhern, was Jeder als

*) Eschenmayer's Mysterien des innern Lebens, Tübingen, 1830. S. VI. XI—XVI. u. s. w.

Ahnung in sich findet, nicht aufgiebt, ist auf dem Wege zur Wahrheit; jede Philosophie dagegen, welche mit einem Begriffe oder einer Idee endigt (?), erstirbt auch in derselben und verschliesst sich auf immer den Weg zur Offenbarung. Jede Philosophie ist im Irrthum, wenn sie das Heilige nicht höher setzt, als das blosse Wahre, Schöne und Gute." Wenn wir diese ganz willkührliche Begriffsabtrennung auch gelten lassen, so fragt sich nur, ob das Heilige, oder genauer doch wohl die Eigenschaft des Heiligen, auch nach seiner Meinung einem andern Objekte beigelegt werden solle, als die Eigenschaft des Urwahren, Schönen und Guten, — nämlich Gott, so dass dieser einmal zwar bloss als das Wahre, Schöne und Gute, dann aber höher auch als das Heilige erkannt würde. Meint Eschenmayer Letzteres mit seinem „Höher-Setzen" des Heiligen, so sind wir zwar damit ganz einverstanden, sehen aber nicht ein, warum die Philosophie nicht Gott als den heiligen soll denken können, und möchten nur fragen, auf welchem andern Wege, als dem des Denkens (des begriffsmässigen Unterscheidens), er selbst zu diesem Begriffe gelangt ist.

„Die Philosophie ist im Irrthum, wenn sie Gott begreifen, in sich nehmen, oder sich in ihn hineindenken will"; — ein beherzigenswerthes Wort für manche Spekulanten, welche der Verfasser dort im Auge hat! Aber schliesst die Verwerfung der pantheistischen Immanenz im Menschengeiste, woraus jene den Begriff der absoluten Erkennbarkeit Gottes ableiten, damit das „Begreifen" Gottes, und eine Erkennbarkeit desselben nach andern Erkenntnissprämissen aus? Alles diess sind so schwankende Bestimmungen, dass man sich, je nach der Weise der nähern Bedeutung, ebenso sie zu bejahen, als zu verneinen entschliessen müsste. Dass der Begriff, das Denken Gottes, als des Absoluten, nicht widersprechend, sondern schlechthin ursprünglich und nothwendig mit dem Begriffe, dem Denken des Endlichen mitgesetzt sei, hat sich in der ganzen bisherigen Entwicklung, und auch den be-

sondern Erklärungen Eschenmayers gemäss, so evident ergeben, dass darüber kein Einspruch von ihm zu erwarten ist. Wie ist denn davon nun verschieden das hier geläugnete Begreifen desselben, und wenn es verschieden wäre, auf welche Erkenntnissprincipien gründet sich dieser Unterschied? —

So ergiebt sich abermals, und noch an dem letzten Philosophen in dieser Bildungsreihe, dass hiermit in keinem Sinne ein Abschluss erreicht, oder ein an sich wichtiges Bildungselement zu seiner höchsten Reife und Ausbildung gelangt ist. Solche Theorieen des Erkennens oder Vernunftkritiken, wie wir sie an uns vorübergeführt haben, lassen das wissenschaftliche Bedürfniss einer entscheidenden, das wahre Ergebniss von dieser Seite mit abschliessender Strenge herauskehrenden Philosophie gerade recht deutlich hervortreten. Dass diess in J. G. Fichte's Wissenschaftslehre nach ihrer ersten Gestalt geschehen sei, haben wir schon im Vorigen, im Gegensatz mit dem Bestreben Anderer, dem negativen Resultate derselben zu entgehen, an den einzelnen Stellen nachgewiesen. Somit würde die Wissenschaftslehre von dieser Seite gleichfalls noch in den Umkreis dieser Philosophieen, und zwar an den Schluss derselben, fallen. Indem jedoch dieselbe den Umschwung von dem rein Negativen und Leeren der Subjektivität nicht nur absolut nothwendig gemacht hatte in dem Umkreise damaliger Spekulation, sondern selbst ihn vollzogen, das Princip der Reflexion, durch höchste Steigerung desselben aus ihm selber, auf bleibende Weise durchbrochen, es sich selbst durch sie aufgehoben hatte in die absolute Realität: so gehört sie um dieser positiven Seite willen zugleich den spätern Philosophieen und dem folgenden Abschnitte an.

Hiermit haben wir alle Formen der Philosophie, welche vom Bewusstsein und der Selbsterkenntniss ihren Ausgangspunkt nehmen, von Locke an bis auf die gegenwärtige Zeit, in vergleichender Charakteristik geschildert. So schlechthin berechtigt und wesentlich, als gemeingültiger wissenschaftlicher Ausgangspunkt, sich diess Princip auch bewähren wird; so zeigt schon die historische Vergleichung, wie eng an sich selbst der Umkreis ist, in welchem sich seine Entwicklung auf- und abbewegt. Der erste Kampf zwischen Sensualismus und Idealismus brachte die skeptische Unentschiedenheit Hume's hervor: hier wurde zugleich schon sichtbar der Vernunftglaube Jacobi's, die Berufung auf das unmittelbare Gefühl, wie das Argument, dass man über den Standpunkt des allgemeinen Menschenverstandes auch in der Philosophie nicht hinauskönne: Aussprüche, welche nachher so unzählige Male erklungen sind. Kant fügte dieser Verhandlung die gewaltige, in ihren Folgen entscheidende Entdeckung hinzu, — wobei er übrigens nur einen tiefsinnigen Geistesblick Leibnitzens erneuerte — über das Wesen und den Ursprung des Apriorischen, der Kategorieen und der Vernunftideen, im Bewusstsein. Diess musste der Hebel werden, um, wie über den Sensualismus, so über den in sich verschränkten, empirisch sich bornirenden Subjektivismus sich hinauszuschwingen. Wie sehr aber diese wahrhaft grosse Entdeckung unter seinen nächsten Nachfolgern verkümmerte, ist im Einzelnen nachgewiesen worden.

Ueberhaupt bewährt sich, auf wie wenige entscheidende Ideen beschränkt — (es sind die eben angeführten) — der Standpunkt des reflektirenden Selbsterkennens ist, wenn er nicht parallel geht und ursprünglich hingerichtet ist auf die Begründung einer objektiven Philosophie. In sich, durch Selbsterkenntniss, das Kriterium aller Wahrheit zu finden, ist in alle Ewigkeit hin der Weg gründlicher Bildung und Wissenschaft. Aber auch hier ist das Verhältniss ein wechselseitiges: das Selbst, nur an sich selber sich messend und alle Objektivität zurücknehmend in die

Abspiegelung der eigenen Subjekt-Objektivität, wie diess die Form der unendlichen Reflexibilität allerdings zulässt, — verfällt damit einem steten Auf- und Absteigen in sich selbst, einem engen, ohne Ausweg wieder in sich zurückkehrenden, nur an Wiederholungen reichen Umlaufe, ohne wahre, fortschreitende Entwicklung. Aber ebenso wenig ist ein realistisches Versunkensein in die Objektivität, ein Sichabsorbirenlassen von ihr, im Stande, das eigentliche Problem des Erkennens zu lösen; und mit Recht hat man es charakteristisch gefunden, dass Spinosa's Abhandlung über die Verbesserung (Vollendung) des menschlichen Verstandes Fragment geblieben ist: sie musste es bleiben, weil sie keinen Anfang hatte.

Aber erst jetzo ist überhaupt, durch die Ausbildung der objektiven Philosophie zum absoluten Idealismus, die Möglichkeit gegeben, die Aufgabe einer Erkenntnisslehre auf eine, den menschlichen Geist über alle Grundverhältnisse, in denen er steht, wahrhaft und aus der Tiefe verständigende Weise zu lösen. Diese Aufgabe ist die nächste an der Zeit, auch ist sie noch keinesweges gelöst in den jetzt herrschenden Systemen. Diess zu zeigen, ist gleichfalls eine der Hauptaufgaben des folgenden Abschnittes, welcher auch übrigens allein im Stande ist, indem er die grossen Systeme der Gegenwart zum Ausgangspunkt macht, das Vereinzelte oder Halbvollendete der bisher betrachteten Principien in einem grössern Zusammenhange zu zeigen. Das tiefe Bedürfniss einer Versöhnung des auf's Höchste in sich gespannten Geistes ist in der bisherigen Darstellung wohl zum dringenden Bewusstsein gekommen. Diese sollte der Zeit zu Theil werden durch einen der grössten und tiefgreifendsten Umschwünge, der je die Philosophie ergriffen hat, welcher jedoch noch keineswegs, wie man behauptet, sein Ende gefunden, sein wahres Ziel erreicht hat. Hierüber jedoch gerade waltet jetzt der Streit. Und so ist es das Ziel des gegenwärtigen kritischen Werkes, — nach der bisher durchmessenen Vergangenheit gewendet, zu zeigen, wie diese sich ganz und unwieder-

bringlich aufgehoben hat in das grosse Hauptergebniss der gegenwärtigen Philosophie im Schellingschen und Hegelschen Systeme; wobei wir zugleich auch der Herbartschen Lehre in einem bestimmten Sinne Antheil an dieser Gegenwart zugestehen müssen: — auf die Zukunft gerichtet jedoch, nachzuweisen, wie die Gegenwart selbst, um die Wahrheit ihres Princips zu erreichen, so wie methodisch desselben sicher zu werden, noch zu einem neuen Fortschritte über ihre bisherige Gestalt aufzufordern ist.

Drittes Buch.

Die Philosophie der gegenwärtigen Epoche.

I. Allgemeinste Vor- und Rückblicke. Des Cartes, Spinosa, Leibnitz.

Wir nahen der philosophischen Gegenwart. Ist es uns gelungen, im vorigen Buche nachzuweisen, wie die beiden darin charakterisirten Hauptstandpunkte — der Kantische der Reflexion und einer versuchten subjektiven Vermittlung, wie der Jacobische der Vernunftunmittelbarkeit und ursprünglichen Gewissheit eines Absoluten, — mit ihren gegenseitig sich aufhebenden Ansprüchen in einem lediglich negativen Resultate endigen, zugleich aber nach den innern Elementen ihrer Ansicht auf eine in ihnen selbst liegende, nicht bloss durch sie geforderte, spekulative Erfüllung hinweisen: so stehen wir jetzt daran, diese, so weit sie wirklich hervorgetreten, in der gegenwärtigen Epoche der Philosophie nachzuweisen, — ein um so schwierigeres, weil besonders dem Streite ausgesetztes Unternehmen, als hier eben noch Alles Gegenwart, Werden, Entwicklung ist, ja Manches, was man für erreicht hält, ein noch zu Leistendes sein möchte, wodurch es in die vieldeutige Zukunft oder in den Parteienkampf der letztverflossenen Zeit hinüberspielt.

Vielen nämlich, mit welchen sich sonst der Verfasser

über das allgemeine Wesen der Spekulation, wie über die Bedeutung ihrer gegenwärtigen Epoche, im Einverständnisse befindet, scheint dennoch der Gipfel, in welchem diese culminiren müsse, schon erreicht zu sein in einem bestimmten Systeme, dem Hegelschen. Wir mussten diess gleich vom Anfange her in Abrede stellen, und die weitern Dokumente über dieses System, die seitdem in der Reihe von Hegels Werken bekannt gemachte Ausführung der einzelnen philosophischen Disciplinen, haben uns darin nur bestätigt: — nicht sowohl aus der ganz allgemeinen Betrachtung, weil es in jedem Sinne unzeitig erscheinen muss, von der Vollendung einer so jungen Wissenschaft, und zugleich einer so umfassenden, wie überhaupt die Philosophie ist, reden zu wollen, als weil das Hegelsche System in seinem bestimmten Verhältnisse zu seinen beiden grossen Vorgängern, dem Kantischen und dem Schellingschen, die beiden in ihnen liegenden spekulativen Impulse noch nicht erschöpft und zu ihrer Vollendung gebracht hat: ihre Epoche ist noch nicht geschlossen.

Auch darüber hat sich jedoch schon in einem angesehenen Kreise von Denkern Einstimmigkeit gebildet, sowohl in Betreff des Grundmangels, welcher dem Principe jener Philosophie überhaupt anhaftet, als wegen des neuen, welches dadurch nothwendig geworden. Nach Hegel, und seit dem gegenwärtigen Erscheinen dieses Werkes, ist die Philosophie schon thatkräftig weitergegangen, zu frischen Bildungsgegensätzen und Entwicklungen. Diess wird für uns jedoch die Gränze unserer historischen Darstellung bleiben müssen; denn hier ist ein erst Auszubildendes, Neuzugestaltendes anzuerkennen, wofür die Form der Kritik oder der Debatte die einzig angemessene ist. Für diese hat daher der Verfasser und die mit ihm Gleichstrebenden ein anderes Organ der Mittheilung, das der Zeitschrift, sich wählen müssen, auf deren Inhalt wir später nicht selten verweisen werden.

Wie jedoch nur durch die Vergangenheit die Zukunft zu verstehen ist, so giebt umgekehrt erst diese, nachdem

sie in unterscheidender Eigenthümlichkeit hervorgetreten, auch der Vergangenheit ihre volle Bestimmtheit und Deutung. So bedürfen wir selbst hier der Zukunft, um die letzte Vergangenheit zu verstehen, ja um sie als ein wahrhaft Vergangenes aufzuweisen. Die Hegelsche Lehre z.B. zeigt sich gerade darum als vergangene, zur historischen gewordene, weil über den Sinn derselben, über die Bedeutung ihres Princips in ihrem Umkreise Zwiespalt ausgebrochen ist; die verschiedenen Deutungen derselben sind die ersten Schritte über sie hinaus, an denen die innere Vieldeutigkeit, die in's Unentschiedene auslaufenden Züge, welche jedem noch nicht in sich zum Abschluss gekommenen philosophischen Principe eigen sind, sich läutern und fixiren. Nur durch die neue Lehre, die sich aus der vorhergehenden, so wie im Gegensatze mit ihr bildet (Beides muss stattfinden), kommt diese zu ihrer in sich abgegränzten Bestimmtheit. Die Kantische Philosophie hat erst an der Wissenschaftslehre, Schellings ältere Lehre an Hegel, selbst Leibnitz an Kant, wie sehr jener auch mit der innern Keimkraft seiner Ideen über den Kantianismus hinausreichen mochte, seine Schärfe und Begränzung erhalten. Diess an einem Systeme aufweisen, seine Gränze und das Princip, welches es selbst nöthig macht, ist das äusserliche Zeugniss, dass das allgemeine philosophische Bewusstsein es schon der Vergangenheit angereiht hat, in welcher es freilich, dem Zeitwechsel entrückt, seine ewige Geltung hat.

Diess, was vorausgeschickt werden musste, um die wesentlich modificirte Darstellung des Folgenden einzuleiten. Zuletzt müssen wir jedoch bei den hier zu betrachtenden Systemen nach einer ganz andern Seite, als bisher, und weit tiefer in die Vergangenheit zurückgreifen. Kant hatte seine positiven Voraussetzungen in Locke und Hume; diese wendete er negativ gegen die herrschende Metaphysik seiner Zeit. Aber schon bei Jacobi meldete sich historisch wenigstens die Beziehung auf Spinosa, selbst auf Leibnitz. — Fichte, Schelling jedoch, mit

denen der Begriff des Absoluten in die Philosophie wieder eintritt und den Mittelpunkt derselben bildet, erneuern in sich jene Lehren auf eigenthümliche Weise. Fichte's Princip ist die Combination des Begriffes der absoluten Substanz, deren Unterschiede ihr selber immanent, selbstgegebene sind, und der Leibnitzischen Monade. Daher auch sein berühmt gewordenes Urtheil über Spinosa und Leibnitz, mit welchem er diess Verhältniss bezeichnete: Spinosa's System sei die einzig konsequente Philosophie, wenn das Recht aufgewiesen werden könne, über das Ich hinauszugehen; Leibnitz aber sei der einzig wahrhaft überzeugte Philosoph gewesen, weil sein Princip über die in sich absolut selbstgewisse Subjektivität nicht hinausgegangen sei.

So müssen wir jetzt zurückgehen auf den Anfang der ganzen gegenwärtigen Philosophie nach allen ihren Seiten, in welchem knospenartig Alles in einander gewikkelt liegt, was nachher hinter einander hervorgetreten. Es ist die Philosophie des Des Cartes. Ist daher von den methodisch wissenschaftlichen Voraussetzungen der neuern Philosophie die Rede; so kann nur diese als der alleinige Ausgangspunkt bezeichnet werden, während andere Gesichtspunkte auch auf andere Anfänge zurückweisen können. — Desshalb findet auch zwischen Des Cartes und Fichte, von dem ein ganz ähnlicher Umschwung der Philosophie ausgegangen ist, eine offenbare, wenn wir nicht irren, auch von Andern schon nachgewiesene Analogie Statt, welche sich sogar in die Eigenthümlichkeiten ihrer Schriften herab verfolgen liesse. Wie in dem Letztern die Keime aller Ideen liegen, welche von Schelling und Hegel ausgebildet worden sind; so in den Schriften des Des Cartes alle Elemente für die nachfolgenden Systeme, und durch diese auch für die uns naheliegende Philosophie.

Ja es kann sogar die Frage erhoben werden, ob in der That alle Principien, welche in Des Cartes liegen, bis jetzt ausgebeutet sind, ob nicht noch ein letztes, unbe-

rührtes, in ihrem Grunde zurückgeblieben ist? Denn selbst Des Cartes hat eine Vergangenheit von spekulativem Reichthume und Tiefe hinter sich, die scholastische Philosophie, die er keineswegs zu vernichten vermochte, — vielmehr hegt auch sie Feuerbeständiges in sich, — sondern die er nur durch den Geist der Selbstständigkeit und die Voraussetzungslosigkeit seiner Forschung zu befreien trachtete: und auch darüber hat erst die nachfolgende Untersuchung zu entscheiden.

Aber nur dann, wenn auch dieses letzte Element sich verwirklicht hat, kann die neuere Philosophie ihren Umlauf, ihre erste Epoche vollendet haben. In Des Cartes begann die Befreiung des Subjekts von der Objektivität, damit das höchste skeptische oder kritische Mistrauen in die Wahrheit derselben. Diese subjektive Richtung hat lange von hieraus ihre Hauptformen durchversucht. Die neue Epoche seit Schelling leitete die Versöhnung ein: wenn sie vollendet ist nach allen Momenten der Wirklichkeit, dann ist die erste Epoche geschlossen; aber damit nicht das Ende der Philosophie, sondern der vollständig vermittelte Anfang gewonnen zu einer unzerstückelt objektiven, gleich mit ihrem Beginne vollständig einschreitenden, und darum auch die ganze Wirklichkeit begreifenden Wissenschaft; wodurch die Philosophie aufhört, eine kastenmässig abgesonderte Scienz zu sein, vielmehr die einzelnen Wissenschaften, als die universale, selbstbewusst vereinigende Idee derselben, durchdringt, und ihre entlegensten Enden, — Theologie und Naturerkenntniss, Skepsis und Offenbarungsinhalt — an einander zur Vermittlung bringt. Und dann wird auch mit diesem Anfange die wahre, inhaltsvolle Unendlichkeit der Philosophie gefunden sein, indem ihre Entwicklung kein Systemwechsel, kein Wechsel in den Principien mehr ist: diese sind sämmtlich erschöpft und zu festen Gliedern einer Begriffstotalität verarbeitet, mit deren Vollendung die metaphysische Vorarbeit für die Philosophie geschlossen ist. Wie nah uns diesen Abschluss Hegels grosse Entdeckung der dialektischen

Beschaffenheit jener Principien gebracht hat, wird sich gleichfalls im weitern Verlaufe zeigen.

Des Cartes, eine der kräftigsten und ursprünglichsten Persönlichkeiten, welche die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat, fast sich nähernd an frischer Ingenuität und selbstständig eindringendem Blicke den ersten hellenischen Philosophen, vollzog die für die damalige Zeit entscheidende That der Spekulation, indem er als erste Bedingung derselben es aussprach, dass sie alle gegebene Erkenntniss, jede Voraussetzung von sich zu weisen habe, um aus dem schlechthin Gewissen durch Denken die Welt der Wahrheit völlig neu sich aufzubauen und Nichts gelten zu lassen, als was in diesem Wiederherstellungsprocesse die Probe gehalten habe. — Nur dass er mit der Unabhängigkeit eines Welt- und Edelmannes gleicher Weise den Gelehrten, wie den Religiosen seiner Zeit gegenüberstand, dass er mit seiner Bildung in keinem Sinne aus ihrer Tradition und Verpflichtung hervorging, noch auch öffentlich lehrend in diese eingriff, machte es ihm möglich, selbst äusserlich diese grundrevolutionäre Paradoxie nur aussprechen zu dürfen. Welch einen gewaltigen Kampf diese zunächst nur formelle Maxime in der ganzen Zeit hervorrief, wiewohl beide Parteien zuerst sehr fern davon waren, die tiefgreifende Gewalt derselben zu kennen — obschon der *tractatus theologico-politicus* und *politicus* Spinosa's die erste Probe davon werden konnte — das ist hinreichend bekannt und auch neuerdings mehr als einmal sehr befriedigend dargestellt worden.

Aber das Princip war nicht skeptisch, vielmehr der direkte Gegensatz der Skepsis: diese endet in dem Unentschiedenlassen alles Uebrigen, weil nur das eigene Subjekt sich gewiss sei. Des Cartes beginnt von dieser Selbstgewissheit, um alles Andere an Gewissheit ihr gleich zu machen. So lag in ihm vielmehr der Begründungstrieb,

der Drang nach Vorwärts, die Lust und der Muth des Denkens, mit welchem er indess, gleich einem ungeduldigen Eroberer, schon im ersten Anlaufe das ganze Reich der Wahrheit zu umfassen und sich zuzueignen gedachte. Er ist der Vater aller nachfolgenden Philosophieen geworden, indem er mit gewaltiger Kraft, aber nur massenhaft und undurchbildet, die Principien derselben aus der Tiefe förderte. Diese Leistung ist sein eigentliches Verdienst: nicht wie er seine Principien ausgeführt hat, wo er über einen rohen, bloss äusserlich vermittelten Dualismus nicht hinausgekommen ist, welchem man merkwürdiger Weise indess auch für die Gegenwart einen besondern Werth und regenerative Bedeutung hat beilegen wollen.*) In seinen eigentlichen philosophischen Ausführungen brachte er nur ein lückenhaftes, traumähnliches Nachbild der Wirklichkeit hervor: seine Physik, wie seine psychologischen Erklärungen werden immer ein merkwürdiges und warnendes Beispiel bleiben, wie weit ein formales Systematisiren nach dürftigen Principien und Hypothesen von der Wahrheit und der natürlichen Anschauung sich entfernen kann.

Des Cartes hatte den Satz: *cogito, ergo sum*, als die ursprünglichste und gewisseste Erkenntniss ausgesprochen; denn in ihm fällt das Denkende und Gedachte (Subjektives und Objektives) schlechthin zusammen, und durchdringt sich zu völliger Einheit. Desshalb wird er Ausgangspunkt der Philosophie. — Aber er behauptete, darin nur das formale Princip der Gewissheit gefunden zu haben: das reale Princip aller Gewissheit und Wahrheit findet er in Gott, indem Nichts sein und erkannt werden kann, ausser mittels der Idee Gottes, welche, im Bewusstsein ursprünglich sich findend, nicht dessen Erzeugniss sein kann, sondern umgekehrt ihm sich eingebildet hat. Aus ihrem Vorhandensein muss nothwendig daher

*) Dr. C. F. Hock, Cartesius und seine Gegner, ein Beitrag zur Charakteristik der philosophischen Bestrebungen unserer Zeit. Wien 1835. Vgl. unten S. 435.

auf die Existenz Gottes selber zurückgeschlossen werden, als des gemeinschaftlichen Grundes alles Seins und alles Erkennens vom Sein. Da es nun im Widerspruche mit dem Begriffe eines absolut vollkommenen Wesens stehen würde, dass es täuscht; so bin ich ebenso gewiss, wie von seiner Existenz, davon versichert, dass Alles, was ich klar und deutlich denke, auch wahr ist.

So hängt die Gewissheit und Wahrheit aller Erkenntniss von der ursprünglichen Erkenntniss Gottes ab; diese, die selbst unmittelbare, durch sich gewisse, ist der einzige Grund aller andern Erkenntniss und der Gewissheit in derselben. Wie alle Dinge durch ihn und in ihm sind, so werden sie auch nur erkannt durch ihn und in ihm. Dieser Begriff der Immanenz in Gott für alles Sein, wie darum auch für alles Erkennen, ist das zweite Princip der Cartesianischen Philosophie. — Jene beiden sind idealistisch und realistisch vollständig ausgebeutet worden durch die nachfolgenden Philosophieen; über sie, und was in ihrem Bereiche liegt, hat man sich bis jetzo erschöpfend verständigt: darüber hinaus aber nicht; und man läugnet nicht selten sogar, dass es spekulativ überhaupt nur ein solches Darüber gebe. Vielmehr, was man für ein Solches halte, falle unter jenen spekulativen Standpunkt der Immanenz hinab, sei nur, in Vorstellungsweise entstellt, die Wahrheit der Immanenz.

Dennoch hat sich historisch wenigstens aus dem Erbtheil der vorausgehenden Philosophie in Des Cartes noch ein drittes Princip erhalten, dessen innere Macht er freilich selbst nicht gekannt hat. Die Immanenz, in der sich Geist und Natur, — die „denkenden und ausgedehnten Substanzen, — zu Gott finden," indem diese nur durch die fortwährende Mitwirkung in der Existenz erhalten werden können, — schlägt wenigstens in ihrer ersten Gestalt vorbedeutend genug bei Des Cartes in den Begriff der Transscendenz über. Beide endliche Substanzen, weil direkt sich entgegengesetzt, sind ihm unmittelbar schlechthin

unabhängig und völlig beziehungslos auf einander. Somit ist ihre wirkliche Uebereinstimmung nur zu erklären unter Voraussetzung des fortwährend gelegentlichen Einwirkens einer dritten, stets sie erhaltenden, mithin allschöpferischen Substanz. Diese dritte Substanz, die daher gleichmässig ausser Beiden sein muss, ist Gott.

So leitet dieser rohe, weil abstrakte, Dualismus wenigstens die interessante und wesentliche Betrachtung ein, dass Gott, indem er die angemessene Uebereinstimmung zwischen den an sich geschiedenen und heterogenen Geistes- und Körpersubstanzen unaufhörlich erhält, und das absolut Passende in jedem Augenblicke jeder einbildet (die Hypothese des Occasionalismus), er selber darum nicht nur sie durchdringt und ununterbrochen im Dasein erhält (Gottes Welterhaltung ist fortdauerndes Schaffen): sondern zugleich selbstbewusst und persönlich über ihnen steht, um jede der endlichen Substanzen in jener neuschaffenden Erhaltung mit einander vermitteln zu können, — eine Voraussetzung, welche ohnehin Des Cartes besonders erweisen zu müssen sich nicht einfallen liess, — dass überhaupt somit Gottes Wirklichkeit in keinem Sinne aufgehe in der Weltwirklichkeit.

Allgemeiner ausgedrückt: die Immanenz der Kreatur in Gott und Gottes in der Kreatur zeigt sich demnach solcher Art, dass sie eben darum selber nur unter Voraussetzung der Transscendenz Gottes möglich ist.

Und diess ist das dritte, auch von der gegenwärtigen Spekulation noch unberührt gebliebene Princip der Cartesianischen Philosophie, weil es erst aus völliger Erschöpfung der Systeme der Immanenz, als der jetzt geltenden und zunächst seither ausgebildeten hervorgehen kann. Und wenn jene Neu-Cartesianer nur diess bezeichnen wollten, als das Regenerative im Cartesianismus, wie es wenigstens ihre Polemik gegen die Systeme der Immanenz schliessen zu lassen scheint; so wären wir völlig einverstanden mit ihnen. Aber wir müssen auf dem

bezeichneten Entwicklungsgange bestehen, dass nur aus dem Begriffe der wechselseitigen Immanenz, als wahrer und bestätigter, der Begriff der wahren und lebendigen, nicht in's Deistische zurückschlagenden Transscendenz Gottes über der Welt hervorgehen kann. Weil Gott der Welt immanent, und diese ihm; ist er als ewig transscendenter zu denken. Diess ist der weitere Fortschritt, in welchem alle Systeme der blossen Immanenz ihre Widerlegung finden, wodurch eine neue Reihe von Systemen, über jene hinaus, aber sie in sich enthaltend, entsteht, welche der Gegenwart fürerst noch jenseitig sind. Ihr Princip freilich ist da, — denn es ist so alt und älter, als das der ausschliessenden Immanenz, — doch wissenschaftlich nur in verkümmerter Gestalt, oder noch schwach, ohne Autorität, unansehnlich, wie ein Princip der Zukunft. Seine Tiefe und sein eigenes Ende ist aber noch nicht ausgemessen, denn es trägt in sich die Kraft einer gänzlichen Umgestaltung der Wissenschaft.

Wie sich die einzelnen Glieder und Zweige ablösten von dem Grundstamme Cartesianischer Lehre, lässt sich historisch schrittweise verfolgen. Keine philosophische Entwicklung war stufenmässiger, weil sie aus einfachen, aber einer weitern Bestimmung bedürftigen Anfängen sich ergab. — Ein Entgegengesetztes, wie Körper und Geist, kann nicht auf einander einwirken: diess hat sich von dorther ergeben. Folglich ist Wirksamkeit nur die immanente, im wirksamen Wesen selbst beharrende: darum ist sie aber auch schlechthin begleitet von dem Bewusstsein dieser Wirkungsweise. Das nächste Axiom tritt auf: weder wir selbst, noch andere Substanzen können wirken, ohne zugleich damit zu wissen, auf welche Art es geschieht; ein bewusstloses Wirken überhaupt ist nicht denkbar. — So Johann Clauberg, der scharfsinnigste und bündigste der Cartesianer nach Leibnitzens Urtheil, in seiner *Ontoso-*

phia et scientia prima de iis, quae Deo creaturisque suo modo communia attribuuntur *); bestimmter und ausschliessender diesen Punkt heraushebend Arnold Geulincx **), welcher damit einen bedeutenden Schritt gegen den Idealismus des Malebranche machte. Er zog die beiden nächsten Folgerungen jener Prämissen: zuerst, dass den körperlichen, bewusstlosen Substanzen nicht eigene Kräfte, überhaupt ein Princip der Wirksamkeit oder eigenen Veränderung beigelegt werden kann. Demnach ist die göttliche Allmacht die einzig wirkende Ursache in ihnen: sie sind die blosse Erscheinung derselben; und der Cartesianische Begriff der endlichen Substanz ist von dieser Seite, Spinosa vorarbeitend, völlig aufgehoben. — Sodann vermag auch der Geist nicht zu wirken auf seinen Leib oder durch dessen Vermittlung auf die Aussenwelt: denn er weiss nicht, auf welche Art diess geschieht, oder wie er es vermöchte: sein Nichtwissen lässt hier jedoch auf sein Nichtkönnen schliessen. Alle Wirkungen des Geistes gehen lediglich auf ihn selber zurück, und seine ganze Thätigkeit ist auf den Kreis des Bewusstseins beschränkt. Das diesen Wirkungen Entsprechende, so wie umgekehrt die den körperlichen Veränderungen analogen Geisteszustände, bringt Gott hervor auf eine der Art nach unerkennbare und geheimnissvolle Weise, der Wirkung nach vollkommen deutlich und mit unabläugbarer Gewissheit.

Somit ist Gott der einzige, wahrhaft dem Geiste gegenwärtige, so wie unmittelbar auf ihn einwirkende Gegenstand. Ihn allein sieht er in unmittelbarer Anschauung, alles Andere, die Dinge, nur in ihm, und auf eine durch ihn vermittelte Weise. Es ist die Lehre von Nicolas Ma-

*) In den *Operibus philosophicis Ioann. Claubergii.* Amstelod. 1691. 4. Vgl. Leibnitiana S. 147.

**) *Metaphysica vera et ad mentem Peripateticorum.* Amstel. 1691. S. 26—33. *Γνῶθι σεαυτόν* sive Ethica. Amstelod. 1709. I. 5. 2. num. 4—14.

lebranche, die derselbe in seinem vortrefflichen, auch durch Klarheit und Tiefe der Darstellung klassisch zu nennenden, jetzt freilich berühmtern als bekannten Werke: *de la recherche de la vérité* *) niedergelegt hat. Es ist ein zur Theosophie spiritualisirter Idealismus, ausgehend von dem tiefsinnigen und gründlichen Gedanken, dass nur dasjenige Wesen den Geist mit Erkenntniss begaben, und reicher daran machen könne, was ihn überhaupt in Existenz erhält. Gott, wie er Schöpfer unsers Geistes ist, kann auch darum nur der wahre (unmittelbare) Grund und Quell all seiner Erkenntnisse sein.

Von hier aus hat sich sein Werk zu einer vollständigen Erkenntnisslehre, als Lehre von der Erwerbung der Wahrheit und Vermeidung des Irrthums, ausgebildet **). Indem er aber die Grundprämissen dafür aus dem höchsten, immerhin aber noch unausgebildeten, der Zwischenbestimmungen entbehrenden metaphysischen Standpunkte schöpft, zugleich jedoch bei den speciellsten Erkenntnissfragen verweilt und sich in den Kleinhandel scharfsinniger psychologischer Bemerkungen und Rathschläge einlässt; überall scharfsinnig und original, oft gross und tief: — so kommt seine Theorie doch im Ganzen nicht über das Unausgebildete, Incohärente einer genial paradoxen Hypothese hinaus. Man hat sie, wie späterhin die seines Geistesverwandten, Berkelei, eine ingeniose Sophistik genannt; und sie ist in ihrer eigentlich wichtigen, Metaphysik mit Erkenntnisstheorie vermittelnden Richtung ohne Nachfolge geblieben.

Das Wesen des Geistes besteht im Denken, wie das Wesen der Körper in der Ausdehnung: diess ist das alte Cartesianische Princip. Alle Bestimmungen des Geistes da-

*) Zuerst Paris 1674; nach letzter Ausgabe in seinen *Oeuvres*, Paris 1712. XI Bde. 12.

**) Sehr wichtig und tief ist seine Ansicht von der Wurzel des intellektuellen Irrthums, welchen er in der zur falschen Lust oder Unlust erregten Freiheit findet; P. I. Liv. I. chap. 5. Liv. III. chap. 4 8.

her, wie Empfinden, Einbilden, selbst Wollen u. s. w., sind nur Modifikationen des Denkens. Hiermit ist der Geist allein in seiner wahren Eigenschaft begriffen; das schlechthin ihm Entgegengesetzte, unter ihm Stehende, die Körperwelt, kann daher in keinem Sinne Einfluss auf ihn ausüben. So widerlegt Malebranche (P. II. Liv. III. *de l'entendement ou de l'esprit pur:* chap. 2.) unter den möglichen Hypothesen zur Erklärung der Sinnenempfindungen die sensualistische treffend und vollständig; er stellt die Sinnlosigkeit und Unstatthaftigkeit der Annahme von Bildern, die sich dem Hirn einprägen, von physisch äussern Eindrücken, die innerliche, geistige werden sollen, in's hellste Licht, und hat dadurch Berkelei vorgearbeitet, welcher in dieser Region, bis auf eine Theorie des Sehens herab, so Grosses geleistet hat. — Die sinnlichen Wahrnehmungen sind entweder daher blosse Einbildungen, Produkte der innern Thätigkeit des Geistes, — dann aber würde kein Unterschied sein zwischen Sensation und Imagination, welcher doch feststeht und unverrückbar ist *), — oder jene müssen bewirkt sein im menschlichen Geiste durch eine ihm verwandte, zugleich jedoch ihm übergewaltige Macht: es kann nur Gott sein. Und so lenkt Malebranche auf eine freilich zu jähe und willkührliche Weise in das metaphysische Resultat ein, dass im göttlichen Schöpfungs- und Erhaltungsakte des Geistes selber der Grund aller seiner objektiven Erkenntniss gefunden werde. Freilich ist es die spekulativste und sublimirteste Gestalt, zu welcher die bei Des Cartes fast nur äusserlich zwischen Subjekt und Objekt eingeschobene Assistenz Gottes sich steigern kann. Das Bedeutungsvolle und Tiefe jedoch, was darin liegt, ist die Einsicht, dass die Lösung des Erkenntnissproblemes selber in die Metaphysik zurückführt, dass der wahre Begriff des Absoluten dadurch eingeleitet und vermittelt werden muss.

*) Ganz ähnlich Berkelei. Siehe oben S. 67—69.

Hier finden sich nun weiter bei ihm, wie embryonenartig eingehüllt, die durchgreifendsten Sätze, die alle auf dem grossen Principe ruhen, dass jegliches Wirkliche, auch die materiellen Dinge, nur dadurch für das Subjekt intelligibel werde, weil es an sich selbst durch Intelligenz hervorgebracht sei. Wir erkennen nur dadurch die Dinge, weil sie von Gott ursprünglich erkannt sind, ihrer Idee nach, wie in ihrer Wirklichkeit; und ihre Erkennbarkeit für uns muss uns auf ein absolutes Urerkanntsein in Gott zurückschliessen lassen. Diess das Allgemeine, — welches speciell bei Malebranche mit der durch den unbeholfenen Cartesianischen Dualismus herbeigeführten, doch tiefsinnig kühnen Hypothese sich verband, dass diess Erkennen auch so kein unmittelbares zu sein vermöge, sondern nur von Gott bewirkt werden könne, durch ein mitwissendes Eingerücktsein des Menschen in die eigene göttliche Welterkenntniss, welches er dem menschlichen Geiste verstatte. Es ist ein Akt göttlicher Magie auf den menschlichen Geist: das Wunder des Erkennens scheint er nur durch ein grösseres Grundwunder sich erklären zu können.

Diess aber ist zugleich die einfachste und gründlichste Erklärung, die uns übrig bleibt: denn nur so, nicht auf kleinliche und durch Zwischenglieder vermittelte Weise, pflegt Gott seine grossen Wirkungen hervorzubringen. Gott erkennt in seinem eigenem Geiste nicht nur das Wesen aller Dinge, sondern auch ihre Existenz; denn diese ist nur abhängig von seinem Willen, durch welchen er daher mit seiner Wirksamkeit, wie mit seinem Erkennen in den geschaffenen Dingen gegenwärtig ist. Diess ist der wahre Begriff seiner Allgegenwart, durch welche er sonach auch auf das Innigste mit dem menschlichen Geiste, als geschaffenem, verbunden ist: er ist der Raum der Geister, gleichwie die Ausdehnung der Raum der körperlichen Dinge; er umfasst sie alle in der Einfachheit seines Wesens (Liv. III. chap. 4. 5. 6.).

Nur so ist erklärbar, wie der Geist die allgemeinen Ideen

der Gattung, Art u. s. w. zu denken fähig wird, in denen alles Einzelne zugleich und auf wahrhaft einfache Weise erkannt wird; wie er überhaupt eine allgemeine Wahrheit auf eine ursprüngliche und unmittelbare Art zu erkennen im Stande ist. Er vermöchte es nicht, wenn es nicht durch die Gegenwart dessen wäre, welcher allein den Geist erleuchten, des Allgemeinen, der Ideen theilhaftig machen kann. Gott selbst unterrichtet die Philosophen in den ewigen Wahrheiten, welche sie undankbarer Weise natürliche nennen, während ihr Ursprung doch ein himmlischer ist.

Desswegen ist der gründlichste Beweis für die Existenz Gottes in der Idee zu finden, die unser Geist vom Unendlichen hat; denn der Gedanke eines unendlich vollkommenen Wesens, wie wir ihn von Gott haben, kann nicht von einem erschaffenen Wesen in uns hervorgebracht sein. — Der Geist hat aber nicht bloss die Idee des Unendlichen; er hat sie noch vor der Idee des Endlichen. Um das Endliche zu denken, muss es bestimmt werden innerhalb jenes allgemeinen Begriffes, welcher ihm also vorauszusetzen ist. Der Geist erkennt daher überhaupt Nichts (Bestimmtes, Endliches), ausser nur durch die Idee, die er vom Unendlichen hat, und diese entsteht so wenig, wie die Philosophie behauptet, aus der Vereinigung aller besondern Ideen, dass vielmehr diese an sich selbst nur möglich sind durch innere Fortbestimmung der Idee des Unendlichen: — gleichwie Gott auch realer Weise sein Dasein nicht aus der zufälligen Existenz einzelner Dinge schöpft, sondern diese nur durch ihn zu sein vermögen (a. a. O. Chap. 6. 7.).

In der Apriorität oder Ursprünglichkeit dieser, wiewohl unbestimmt gelassenen, Idee des Unendlichen, — welche er nur um solcher Unbestimmtheit willen sogleich für identisch mit der Idee Gottes halten durfte, — hat nun Malebranche demungeachtet richtig den Ort und das Objekt der Metaphysik entdeckt, welchen Spinosa sogleich, den Einschritt von der Erkenntnisslehre aus überspringend (wiewohl nicht in eigentlich historischem Zu-

sammenhange von hier aus, denn er ist der Zeit nach der frühere gegen Malebranche), — realistisch ausgefüllt hat durch den Begriff der Einen göttlichen Substanz in der Unendlichkeit des Denkens und der Ausdehnung.

Denn es war nur noch ein Schritt, um jenes Axiom von Malebranche umkehrend, oder es von dem Ausdrucke der Subjektivität befreiend, der selbst bei Malebranche kein ausschliessender war, indem er die Realität der räumlichen Dinge, wiewohl als unmittelbar unerkennbarer, ebenso realistisch behauptete, — nun zu sagen: Alle endlichen Dinge sind in Gott, und das Bewusstsein, der Geist, ist ebenso nur die Eine Hälfte und Grundrichtung der schöpferischen Thätigkeit, als die Ausdehnung die andere ist. Und um so mehr war in Malebranche Spinosa's Princip wirklich schon enthalten, als auch bei jenem der Cartesianische Begriff endlicher Substantialität schon vor dem schärfer gefassten Gedanken der durchdringenden Wirksamkeit Gottes im geschöpflichen Dasein, — darin, dass die Welterhaltung nur als ein ununterbrochenes Fortschaffen gedacht werden könne, — sich aufgelöst hatte. Darin war schon der ganze Spinosa, und in diesem scharf wiederhergestellten Begriffe der Immanenz Gottes bestand das epochemachende Recht seiner Philosophie. Ist also der Begriff endlicher Substanzen nicht auf andere Weise, von einer ganz andern Seite her zu rechtfertigen, so kann er überhaupt nicht gerettet werden.

Für Malebranche jedoch war diess noch eine durchaus jenseitige Frage; ihn drängte es, jenen grossen Gedanken der göttlichen Immanenz, der eigentlich als der keimende und begeisternde in der ganzen Spekulation jener Zeit lag, an das Licht zu bringen. Er hat es gethan, ohne dem Pantheismus zu verfallen; aber auch ohne ihn zu überwinden. Vor jenem schützte ihn der mit Stärke und Innigkeit in ihm lebende christliche Gottesbegriff; diess vermochte er nicht, weil das Princip der

Immanenz selbst noch nicht in seiner Kraft hervorgetreten war. Desshalb hat er auch nicht, bei dem Tiefsinne und der Höhe seines Geistes, einen spekulativen Abschluss zu bilden oder einen geschlossenen Standpunkt zu gewinnen vermocht. Solchen Geistern wird immer ungerecht begegnet, und so wurde es uns gewisser Maassen Pflicht, seine eigentliche Bedeutung nachzuweisen. Neben Blaise Pascal und St. Martin ist er der einzige Denker von originalem und spekulativem Gehalte, den Frankreich hervorgebracht, wo man lange Zeit eine psychologische Casuistik oder die feine Penetration der Sittenschilderungen, wie sie auch in Deutschland der philosophische Roman, Allwill, Woldemar an der Spitze, ausbeutete, mit dem Namen der Philosophie beehrte. Es ist denkwürdig und durchaus charakteristisch, dass nur ihrer religiösen Tiefe, nicht ihrem rein philosophischen Triebe jene Männer es verdanken, die Höhe der Spekulation berührt zu haben. Pascal vertritt unter ihnen der Moment der spekulativen Skepsis; mit durchgreifender Schärfe und schlagenden Streiflichtern enthüllt er die Unfähigkeit und die Selbstwidersprüche der Verstandesbestimmungen, wenn sie auf die ewigen Wahrheiten des „Glaubens" angewandt werden sollen: Malebranche hat seine Wurzel recht in Mitten der Fundamentalwahrheiten der Philosophie, wobei er indess weit entlegene Standpunkte und Systeme in einander greifen lässt; die Folgezeit hat ihn nicht zu widerlegen, nur seine Sätze aus einander zu rücken und anders zu vermitteln. St. Martin, der dritte, der sich ihnen vergleichen lässt um nationaler Verwandtschaft willen, liegt jedoch in einer geistigen Region, die sich nach den hier vorauszusetzenden Prämissen kaum beurtheilen lässt, wie sehr er auch die Höhe seines überschauenden Standpunktes und die Macht seiner Ideen, in denen er Probleme löst, deren Bewusstsein dem gewöhnlichen Denken noch nicht aufgegangen ist, mit der Fülle seines liebevollen Gemüths umkleidet. Trotz seiner Einfachheit und wahren Herablassung gehört er zu den unverstandensten und unverständlichsten Schrift-

stellern, weil er von Anschauungen und Erfahrungen spricht, die in einen selten berührten Lebenskreis fallen.

Spinosa's Lehre auch nur nach ihren Grundzügen historisch darzustellen, kann hier nicht unser Zweck sein: diess System hat erst nachlebend, wie keines, seine volle Wirkung geübt und ist so allen spätern Lehren desselben Standpunktes als wesentlicher Bestandtheil einverleibt worden; daher kehrt es nach seinem allgemeinen Gehalte in der Darstellung der folgenden Systeme wieder. Ueberhaupt bewährt sich daran das grosse Gesetz aller gründlichen wissenschaftlichen Entwicklung, dass das Abstrakte, Allgemeine, überall das Fundamentale sein müsse, aus welchem, wie aus einem fest umschlossenen Kerne, die nähern Bestimmungen sich schrittweise entwikkeln müssen, um dadurch jene fundamentale Ansicht nicht zu einer falschen, wohl aber zu einer untergeordneten, theilweisen, zu machen. Bekanntlich bezeichnet Spinosa's Lehre einen der ersten, aber wesentlichsten Durchgangspunkte der Metaphysik; und so ist es interessanter und lehrreicher für unsern kritischen Gesammtzweck, nachzuweisen, wie sie fortgewirkt hat und wieder auferstanden ist in den nachfolgenden Systemen, als das Einzelne ihrer Sätze hier vorzuführen. Ohnehin beschränkt sich das eigentlich Nachhaltige derselben nur auf wenige Hauptgedanken; er ist die Grösse und Wahrheit der Grundansicht, die unwiderstehliche Hoheit der ethischen Gesinnung, die der abstrusen Form des Systems ihre Deutung und Weihe gegeben, und worin das Geheimnissvolle und unaussprechlich Anziehende jener nicht selten vieldeutigen Aussprüche liegt. Die einzelnen höchst unbefriedigenden Erklärungen der Phänomene der Körperwelt und des Geistes, mit denen sich besonders das zweite und dritte Buch der Ethik beschäftigt, sind darüber völlig vergessen worden.

Endlich pflegte man ihn sonst als Muster bündiger Methodik und strenger Konsequenz zu bezeichnen, wie Schelling in der frühesten Darstellung seines Systems ihn zu seinem Vorbilde nahm, „weil sich so die Evidenz der Beweise am Bestimmtesten beurtheilen lasse" *). Späterhin brachten herbe Kritiken eines beiden Philosophieen feindseligen Standpunkts das offenbare Geheimniss von den formellen Mängeln seines Systems, von der Zusammenhanglosigkeit seiner Darstellung und der abstrakten Willkühr seiner Sätze auch vor das grössere philosophische Publikum. Seitdem hat man aufgehört, seine Denkstrenge zu rühmen, ohne dass die innere Unsterblichkeit seiner Ansicht das Geringste gelitten hätte.

Wenn nun Spinosa's ganzes Denken in der einfach erhabenen Anschauung aufging, dass all das unendlich Einzelne, wie es dem sinnlichen Bewusstsein als einzige Realität und feste Gewissheit erscheint, an sich selbst und ausser Gott Nichts sei, noch vermöge, dass es ewig befasst und geordnet liege in der Unendlichkeit der Einen Substanz, wie daher auch alle äusserliche Disharmonie und Unvollkommenheit, ja selbst was uns als Böses erscheint, in der Harmonie des Ganzen schon gelöst und versöhnt sei, und die tiefste Eintracht nicht verlasse; wie diese Einsicht für den menschlichen Geist zugleich die einzige Quelle der wahrhaften Erkenntniss der Dinge und seiner eigentlichen Glückseeligkeit sei, indem daraus die verstehende Liebe Gottes entspringe, mit der Gott in uns sich ewig liebt; — und hierin ist zugleich das Bleibende seiner Lehre zusammengefasst: — was können wir sagen, dass ihm abgegangen wäre an der tiefsten zugleich und begeisterndsten Erkenntniss, da er ebenso die erste Grundlage aller metaphysischen, überhaupt spekulativen Wahrheit mit sichern Zügen entworfen, als andrerseits die höchste

*) Schellings „Darstellung meines Systems der Philosophie": Zeitschrift für spekul. Philos. 1802. II. 2. S. XIII.

Frucht philosophischen Forschens erprobt und gekostet hatte? — Dennoch blieb gerade diess übrig, diess war unausgemacht, wie sich das Alles denken lasse, wie die Einheit der absoluten Substanz zugleich Unendlichkeit, noch dazu in der doppelten Form unendlichen Denkens und unendlicher Ausdehnung, zu sein vermöge, und wie auch nur der Schein selbstständiger Endlichkeiten in Gott sich erklären lasse? Alle diese Widersprüche, diese metaphysischen Aufgaben, sind versteckt oder erdrückt unter allgemeinen Definitionen und abstrakten Erklärungen: es ist mit einem Worte ein spekulatives Postulat, der höchst allgemein gehaltene, nach allen innern Grundzügen aber unausgeführte und unverständliche Entwurf eines Systemes, welchen Spinosa's tiefsinniges Gemüth (das eigentliche Talent und die Grösse seiner spekulativen Begabung) zwar mit Liebe und inbrünstiger Ueberzeugung sich beleben mochte, hinter welchem aber erst die metaphysische Untersuchung beginnen muss. Auch hat er eigentlich keines der spekulativen Probleme gelöst, nur aufgelöst in der Allgemeinheit seiner Anschauungen. Denn selbst die Identität von Denken und Ausdehnung, oder von Geist und Natur, welche er zuerst ausgesprochen, ist bei ihm nur in höchster Allgemeinheit und unfruchtbarer Unbestimmtheit geblieben. Der Hauptsatz nämlich: dass die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe (der Modifikationen der unendlichen denkenden Substanz) mit der Ordnung und Verknüpfung der ausgedehnten Dinge völlig einerlei sei, aus dem Grunde, weil in beiden nur dieselbe und Eine Substanz sich unendlich verwirkliche — dass mithin jedem Körper eine Seele in irgend einem Grade von Realität beigesellt ist, welche schlechthin dem Grade der Realität dieses Körpers entspricht, und die weitern Bestimmungen, welche das zweite Buch der Ethik: *de natura et origine mentis* daraus herleitet, sind so fern von jeder wirklichen Erklärung der Seelenerscheinungen, und genügen so wenig einer concreten Anthropologie und Psycho-

logie, dass sie den alten Räthsellösungen gleichen, worin die Lösung ein neues Problem ist.

Die eigentliche Bedeutung des Systemes ergiebt sich erst, wenn wir die Ein- und Gegenwirkungen betrachten, welche es hervorgerufen. Gleich Anfangs wurde es nicht missverstanden in seiner Umgebung, wie man gewöhnlich meint, sondern lange Zeit verstand man sich nur nicht weit genug hinein. Man war über den Hauptpunkt ganz einig, dass Spinosa's Lehre (nach der damaligen Sprache) Gott und Natur identificire, d. h. die Wirklichkeit Gottes völlig aufgehen lasse in der Wirklichkeit. Natürlich musste der damals herrschende Standpunkt der ausschliesslichen Transscendenz darin Atheismus finden; denn in dieser Lehre fiel der Gott ganz hinweg, der ihnen allein Gott war: der andere höchst wirkliche und energische, welchen das System ihnen darbot, war für sie keiner, sondern „Natur." So trafen unversöhnliche Gegner auf einander; aber sie hatten sich richtig verstanden. Ebenso treffend von seinem Standpunkte ist die Bezeichnung Wolffs für die Spinosische Lehre: er nennt sie Fatalismus*), weil sie, den Begriff der endlichen Substanzen aufhebend, damit auch den Gedanken menschlicher Freiheit und Selbstbestimmung vernichte. Und auch die (unten angeführte) umständliche Kritik desselben trifft sogleich den Hauptpunkt: Spinosa habe nicht erwiesen, dass der Begriff der Substanz nothwendig mit dem des durch sich selbst seienden Dinges (*ens a se*) zusammenfalle: — was auch insofern völlig richtig ist, als es nur eine Definition war, durch welche Spinosa Anfangs diese Bedeutung des Begriffes Substanz, als die einzige bei ihm geltende, feststellt. Doch ist in diese Definition nur zusammengedrängt, was

*) Wolff's, vernünftige Gedanken von Gott und der Welt u. s. w. S. 397. *Theologia naturalis*, 1737. Vol. II. S. 509. und besonders die ausführliche, Punkt für Punkt erörternde Kritik dieses Systems daselbst §. 671—710.

sich als Resultat der vorausgehenden Philosophie des Cartesianismus ergeben hat: und es kann so erlaubt, als bezeichnend scheinen, das Resultat der vorausgehenden Philosophie, zugleich als neues Princip, in Form einer allgemeinen Erklärung, voranzustellen, womit jedoch, neben dieser historischen Anknüpfung und Rückvermittlung, die Forderung einer allgemein wissenschaftlichen Begründung zugleich wieder eintritt, in der wir Spinosa's Ungenüge schon eingestanden haben. — Dennoch thut sich auch Wolff nicht mit einer so formellen Rüge genug (vgl. §. 684. Vol. II. S. 687. ff.), sondern er zeigt ausführlich und gründlich, dass der Begriff des limitirten oder endlichen Wesens, wie in der Sphäre des Denkens, so in der der Ausdehnung, keineswegs die Bestimmung der Substantialität von sich ausschliese; denn, wo ein Beharrliches den Wechsel an sich zulasse, da sei auf ein Substantielles zu schliessen (a. a. O. §. 697. ff.). Und nun säumt er nicht, aus diesem Gegenargumente alle Folgerungen herzuleiten, welche auch die einzelnen Erklärungen Spinosa's als willkührliche oder unbestimmte erscheinen lassen. Denn nicht zu läugnen ist, dass gerade diese Weiche und Bodenlosigkeit, nach der im Endlichen nichts Beharrliches zu finden sein soll, ihn auch in seiner spekulativen Auffassung der einzelnen Probleme in Willkühr oder Unbestimmtheit zerfliessen lassen. Es wird diess eine entscheidende Betrachtung auch für die nachfolgenden Philosophieen werden.

So bleibt für Wolff das Verdienst, die früheste gründliche und in's Einzelne eingehende philosophische Kritik jenem Systeme haben angedeihen zu lassen; während Leibnitz, nur im Allgemeinen sich haltend und sogar aus gutem Grunde der Vorsicht und Gerechtigkeit unentschieden lassend, was die eigentliche Meinung dieser Philosophie sei, mehr den Gegensatz seiner eigenen zu ihr in's Licht stellt, als sie aus sich selbst widerlegen will. Doch würde man irren, falls man nicht die tiefste Einsicht ihm zutrauen wollte über den wahren Cardinalgrund ihrer

Differenz, wenn er auch bei den gelegentlichen Anführungen Spinosa's nur sich begnügt, gegen den einseitigen Spinosischen Begriff der Macht in Gott, ohne den der Weisheit und der Güte, zu protestiren *). Diess verräth schon sein berühmt gewordener Ausspruch, dass, wenn es keine Monaden gäbe, Spinosa Recht hätte.

Man hat sich bei Würdigung desselben meist mit der Vorstellung begnügt, als wenn Leibnitz den Eigensinn einer selbsterdachten philosophischen Hypothese, eben der Monaden, der Grösse der Spinosischen Anschauung entgegengestellt, und damit Spinosa für widerlegt gehalten habe. Man irrt sich darin, wie auch sonst über den Ursprung der Monadenlehre, und diess ist der Beginn des Unrechts gegen den hohen Genius und eine seiner tiefsten Ueberzeugungen geworden. Es wird sich zeigen, dass es ein auf unüberwindlicher Anschauung des Wirklichen beruhendes Princip war, welches jenen Ausspruch hervorrief. Er ist völlig dem andern gleich, welchen wir wohl als das entscheidendste Correktiv für die Spekulation ansehen dürfen, und der sich auch später in der eigenen kritischen Darstellung noch einige Mal erneuern wird: Wäre das Wirkliche in seiner universalen Thatsächlichkeit ein anderes, als es ist; so möchte auch das behauptete Erklärungsprincip ihm Genüge thun: so aber treibt uns jenes eben darüber hinaus, wie hier über die Spinosische allbefassende Substanz. —

Indess mag die Widerlegung Wolffs so imponirend erschienen sein, dass Spinosa's unmittelbare Einwirkung erlosch: er war vergessen und verrufen zugleich. Auch

*) Vgl. *Tentamen Theodicaeae* Opp. ed. Dutens T. I. S. 53. 256. 365. T. II. P. I. S. 115. 225. Der stärkste Ausdruck, der sich bei ihm über Spinosa findet, ist wohl der (T. II. S. 91.), wo er von den Absurditäten im Spinosischen Gottesbegriffe redet. Auch da setzt er jedoch sogleich hinzu, dass die Quelle jenes Irrthums nur liege in der völlig ausgesprochenen Konsequenz der Lehre, welche dem endlichen Dinge eigenes Vermögen und Thätigkeit abspricht, d. h. der Cartesianischen.

der geheime Cultus, den Lessing ihm weihte, war, wie Friedrich Schlegel in seiner Charakteristik desselben und besonders Schelling im Denkmal (S. 47. 48.) sehr schön gezeigt haben, der allgemeine des frischen Denkers, welcher die (deistischen) Vorstellungen seiner Zeit über Gott „nicht mehr geniessbar" findet, die Gott fast nur zum suppeditirenden Verpfleger menschlich endlicher Bedürftigkeit herabgewürdigt hatten. Diesen gegenüber konnte er sich an der Grösse jener keuschen, reinen, selbstentsagenden Idee, welche den Menschen rückhaltlos in die Macht Gottes dahin giebt, nur bekräftigend erfreuen; und nicht mit Unrecht hat Schelling (an jener Stelle) die Geistesenge und Dürftigkeit jener gezüchtiget, welche mit der Entdeckung, „Lessing sei in den letzten Jahren seines Lebens Spinosist gewesen", rückhaltig thaten, oder sie sogar zum Abschreckungsmittel gegen die Philosophie überhaupt benutzen wollten.

Dennoch bleibt Jacobi'n das entscheidende Verdienst, Spinosa's System in seiner historischen Integrität wiederhergestellt zu haben. Diese Nachwirkung war gewaltig und entscheidend; zwar an Kant ging sie vorüber, aber sie wurde auf Fichte, noch stärker auf Schelling übergeleitet, und erzeugte von hier aus die Wiederherstellung einer vom Subjektiven aus sich vermittelnden objektiven Philosophie; aber auf der Grundlage des Spinosismus, nach dem Principe der Immanenz. Hiermit sind wir zu den Gestalten der Gegenwart gelangt, in denen die Idee jenes Systemes zur neuen, — mit Recht hat man hinzugesetzt, zur höher gesteigerten Wiedergeburt gelangt ist.

Hierbei ist jedoch höchst bemerkenswerth, dass dasjenige Princip, welches in der That es vermochte, der Lehre Spinosa's eine neue Seele einzuhauchen, dem Begriffe der Macht und der Nothwendigkeit nicht das bloss Entgegengesetzte aufzudringen, sondern eine weitere Entwicklung seiner selbst ihm einzufügen, von einer ganz andern Seite kam, als die bisherige Ueberlieferung es erwar-

ten liess, und als es in den eigenen Context dieses Standpunkts passte. Am Begriffe des Zweckes, der immanenten Teleologie, hat sich der Umschwung der ganzen gegenwärtigen Philosophie bereitet, und fährt fort, von hier aus sich zu vollenden; und Immanuel Kant ist der Meister, der dadurch am Ende seiner spekulativen Laufbahn, und seinen eigenen Standpunkt damit weit überschreitend, ja das Element der Selbstwiderlegung darin an's Licht fördernd, unbewusst oder wider Willen der Vater auch der objektiven Philosophie geworden ist. Es ist der geheimnissvolle Begriff des Zweckes, der, indem wir genöthigt sind, ihn nicht nur als ein Subjektives, menschlichfrei Gewähltes, sondern als ein objektiv Gewordenes, bewusstlos sich vollziehendes thatsächlich anzuerkennen, uns nach seiner eigenen Möglichkeit und Erklärbarkeit zu forschen nöthigt. Das Allgemeine davon ist schon oben bei Berichterstattung über den zweiten Theil der Kritik der Urtheilskraft abgehandelt worden; die specielle Beziehung Kants auf Spinosa, wo es geradehin zu den entscheidendsten, vorausgreifendsten Erklärungen kommt, mussten wir bis auf diese Stelle versparen.

Hier nämlich (Kritik der Urtheilskraft 2. Aufl. S. 319—33.), wo Kant die Frage aufwirft, wie vielerlei Systeme oder Hypothesen es gebe, um die objektive Zweckmässigkeit in der Natur zu erklären, erwähnt er auch der Ansicht von Spinosa (S. 325—27.; vgl. S. 373.), und charakterisirt sie auf die treffendste Weise. Es ist die erste ihr an's Leben greifende Kritik.

Spinosa, sagt er, wolle dadurch der Idee von Zwecken in der Natur alle Realität nehmen, dass er sie nicht für Produkte einer absoluten Causalität, sondern als einem Urwesen mit unbedingter Nothwendigkeit inhärirende Accidenzen gelten lässt. Hiermit habe er den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, welche zu aller Zweckmässigkeit (um sie zu erklären) erforderlich ist, gesichert, zugleich aber die Zufälligkeit derselben, ohne die keine Zweckein-

heit gedacht werden könne, hinweggenommen; überhaupt den Gedanken einer Absicht, so wie eines Verstandes im Urgrunde, aufgehoben.

Hiermit leiste aber der Spinosismus nicht, was er wolle, d. h. er habe dadurch die Existenz jener innern, bewusstlosen Zweckmässigkeit (die er nicht läugnet) keinesweges erklärt. Er giebt dafür bloss die Einheit des Substrats, dem alle Naturdinge inhäriren, an. Aber wenn man ihm auch diese Art zu existiren für die Weltwesen einräumen wollte, — d. h. wenn es in Bezug auf die allgemeine Existenz der Weltwesen denkbar bliebe, sie, nach Weise des Spinosa, für die unendlichen Modifikationen der Einen ewigen Substanz zu halten; — so ist doch diese ontologische Einheit sofort noch nicht Zweckeinheit, und macht diese keinesweges begreiflich. Die letztere kann schlechthin nicht folgen aus einer blossen Verknüpfung der Weltwesen in Einem Subjekte (dem Urwesen), als der Accidenzen einer Substanz, zu deren „Natur" oder ursprünglich nothwendigem Wesen sie gehören; sondern sie erfordern zu ihrer Erklärung schlechterdings die doppelte Bestimmung: dass sie innere Wirkungen (nicht Accidenzen) der Substanz, als einer Ursache sind, und dass diese Substanz nur Ursache durch ihren Verstand sein könne.

Man ersehe hieraus, dass Spinosa nicht den Realismus, sondern nur den Idealismus der Zweckmässigkeit zu behaupten die Absicht gehabt habe: — d. h. eigentlicher Zweck existirt nach Spinosa nicht in den Dingen, sondern nur wir, unser subjektiver Verstand, tragen ihn hinein in die Beurtheilung derselben: in ihnen ist nur „unabsichtliche Zweckmässigkeit" vorhanden. — Aber selbst diese habe Spinosa nicht zu bewerkstelligen, (denkbar zu machen) gewusst: „weil die blosse Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmal die Idee von einer, auch nur unabsichtlichen, Zweckmässigkeit bewirken kann" (S. 327.).

Und nun noch zum Schlusse die gewichtigen, weit in die Folgezeit der Philosophie hineinschauenden Worte Kant's, mit denen er in Aussicht stellt, wie das kaum gefundene grosse Princip der immanenten Teleologie selbst zu überschreiten sei (S. 326.): „Will man aber das, was die Schule die transscendentale Vollkommenheit der Dinge (in Beziehung auf ihr eigenes Wesen) nennt, nach welcher alle Dinge Alles an sich haben, um so ein Ding und kein anderes zu sein," — (also eben den Begriff des Zweckes, der sich in jedem Dinge gleicher Weise zeigt, und wodurch es Selbstzweck, die immanente Teleologie in ihm realisirt ist) — „Zweckmässigkeit der Natur nennen: so ist das ein kindisches Spielwerk mit Worten, statt Begriffen. Denn wenn alle Dinge als Zwecke gedacht werden müssen, also ein Ding sein und Zweck sein einerlei ist; so giebt es im Grunde Nichts, was besonders als Zweck vorgestellt zu werden verdiente."

In diesen Worten liegt, eingehüllter Weise, die doppelte Instanz gegen den Begriff der immanenten Teleologie, falls man bei ihm, als dem Letzten, stehen bleiben wollte; — Instanzen, an denen freilich selbst das Hegelsche System in's Stocken und zum Fall gekommen ist. Es ist zuerst der Satz, — welchen die Ontologie des Verfassers in der Dialektik des Zweckbegriffes*) ausführlich in's Licht gestellt hat, — dass, wenn auf völlig gleiche Weise Jedes als Zweck an sich selbst, wie als Mittel für alles Andere, betrachtet werden müsste, worin also ausgedrückt ist die allgemeine Realisirung der immanenten Teleologie im „Universum," — das eben, was Kant bezeichnet; —

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie: zweite Abtheilung, die Ontologie; 1836. §. 264. S. 457. vgl. §. 267. Anm. S. 463., und die spätere Ausführung in der Einleitung zur spekulativen Theologie: Zeitschrift für Philosophie und spek. Theologie. Bd. V. H. 2. S. 199—209.

hiermit in der That Nichts mehr wahrhaft, weder Zweck, noch Mittel zu sein vermöchte. Der Begriff des Zweckes ist überhaupt unabtrennbar von dem eines schlechthin höchsten, absoluten Endzweckes.

Darin ist jedoch zugleich schon die zweite, noch bestimmter gegen Spinosa oder das pantheistische Princip gerichtete Instanz enthalten, dass dieser absolute Endzweck nicht das Absolute, das Universum selbst sei; wäre diess, so wiederholte sich in der That der eben gerügte Widerspruch: Gott ist nicht der absolute Endzweck, in den die Weltwesen sich auflösen, sondern der absolut Zwecksetzende (wie bei uns dieser Satz ausgedrückt und gegen das letzte System der Immanenz, das Hegel'sche, gewendet worden ist: Ontologie. S. 465., vergl. S. 521.).

Welche Waffen und Abwehr Kant in seinem Lehrgebäude sich übrigens erdachte gegen die Grösse solcher Eingebungen und Vorausblicke des eigenen Genius, haben wir schon im Vorhergehenden gesehen. Er begnügt sich nicht sowohl damit, diese Entdeckungen, wie Samenkörner auf den Zufall des Wurzelschlagens, achtlos auszustreuen; er verlöscht vielmehr ausdrücklich ihren Glanz, und sucht ihre Bedeutung selber sich auszureden: er läugnet ihre objektive Beschaffenheit und stimmt sie, nachdem die Gegner widerlegt sind, dennoch zu subjektiven, bloss regulativen Principien herab. — Wie wir es sahen bei dem Begriffe der immanenten Teleologie und der Idee eines, Mechanismus und freie Zweckbestimmang schlechthin in sich vermittelnden intuitiven Verstandes (s. ob. S. 231. 232.); ebenso macht er es mit dem Begriffe des höchsten und absoluten Endzwecks, aus welchem er Spinosa widerlegt. Wir sind nicht befugt, einen sichern theoretischen Schluss zu machen auf das absolute Dasein eines solchen absolut zwecksetzenden Verstandes. Er taugt nicht zum constitutiv spekulativen Principe; seine Berechtigung geht nicht über das Subjektive hinaus, und so gehört er nur der reflektirenden Urtheilskraft an.

Daher blieb hier noch immer die Scheidewand der

Reflexion zwischen dem Subjektiven und Objektiven stehen; das Mistrauen erwacht in Kant immer wieder gegen die Realität seiner eigenen Entdeckungen. Und so bedurfte es, auch von diesem Höhenpunkte aus, von dem er seine Blicke in die weiteste Zukunft der Spekulation sendete, des Ueberganges durch den Standpunkt der Wissenschaftslehre, der es über dies Mistrauen hinaus zur abschliessenden Entscheidung gebracht hat.

Durch die Vermittlung jenes Kantischen Gedankens gelang es nun Schelling und Hegel, das Spinosische Princip der Immanenz erneuernd, in sich selbst es höher zu steigern. Hiernach sind die Urtheile zu ermessen, die jeder von Beiden über ihren gemeinschaftlichen Vorgänger gefällt hat.

Schelling fasste den Begriff des Zweckes, als den der Potenz: die absolute Substanz, als Identität der Natur und des Geistes, realisirt in sich selbst den immanenten Zweck, indem sie, „als unendliche Subjekt-Objektivität," sich unendlich „objektivirt (zum Objekt wird), aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor und nur in die höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis sie nach Erschöpfung dieser Möglichkeit, objektiv zu werden, als über alles siegreiches Subjekt stehen bleibt" (Vorrede zu Cousin über französische und deutsche Philosophie, S. XIII.); worin zugleich sie sich selbst als den absoluten Endzweck realisirt hat. — Hiermit konnte Schelling, seine Verwandtschaft zum Spinosismus anerkennend, das eigene System im Verhältnisse zu jenem charakterisiren, wie dynamische Philosophie zur mechanischen, und es selbst als ein einseitig realistisches System bezeichnen, das sich vom Begriffe des Dinges, als todten Inbegriffes von Accidenzen und Moden, nicht befreien kann, und dem die unendliche Substanz eben auch nur ein Ding ist. Diess zugleich sei der Grund seines Determinismus, indem er auch den Willen als eine Sache behandle, die nur bestimmt sein könne durch eine andere Sache, die wieder

durch eine andere bestimmt ist, und so in's Unendliche. (Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 417. 18.)

Dasselbe hat eigentlich Hegel nur schärfer ausgedrückt, wenn er das Verhältniss seiner eigenen Philosophie zum Standpunkte Spinosa's durch den bekannten Ausspruch bezeichnet (Phänomenologie des Geistes, Vorrede S. XX. XXI. vgl. XXV. alte Ausg.): dass Alles darauf ankomme, das Wahre (Absolute) nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken. Es ist das Princip der unendlichen Negativität, welche die Substanz zugleich zum Subjekt macht. Sie ist, als Subjekt, die reine einfache Negativität, eben dadurch Entzweiung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wiederum die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in in sich selbst ist das Wahre; — der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt, und so zu seinem Anfange hat.

Insofern ist die Substanz, als das Subjekt, auch der absolute Geist; denn es ist die wesentliche Bestimmung des Geistes, im Anderssein bei sich selbst zu bleiben, diess Andere als sich selbst zu wissen. Der Geist daher, die unendliche Negation der Negation, ist der immanente Zweck, der als die übergreifende Subjektivität aus allen Gegensätzen und Entfremdungen zu sich selbst sich wiederherstellt. Diess die charakteristischen Bestimmungen Hegels, in denen er Spinosa's System über die ursprüngliche Begränzung hinausgebracht, und mit dem Kantischen Principe vermittelt zu haben erachten konnte.

Nun hat er jedoch auch noch später eine Bestimmung hinzugefügt, durch welche die Lehre Spinosa's von dem Vorwurf des Pantheismus und Atheismus befreit werden soll. (Encyklopädie der philos. Wissenschaften S. 60. 61. 3te Aufl. — Vgl. Hegels Ge-

schichte der Philosophie Bd. III. S. 373. 408.) Indem sie nämlich die Realität der Welt, als eines Aggregats „endlicher Dinge", völlig aufhebt und ihr nur Gott existirt, müsse man sie nach ihrer charakteristischen Weise als Akosmismus bezeichnen. Dieser Begriff wird zwar von Hegel an einer spätern Stelle (a. a. O. S. 592. 93.) auch auf die Lehre der Eleaten angewendet; überhaupt auf alle Systeme, welche die gemeine Vorstellung als pantheistische zu bezeichnen pflege. Bestimmter jedoch komme er nur denen Systemen zu, welche das Absolute nur als Substanz fassen, und deren Mangel eben darin bestehe, nicht zur Bestimmung der Substanz als Subjekt und als Geist fortzugehen.

Hierin ist nun offenbar die doppelte Folgerung enthalten. Zuerst, dass nur Spinosa und die im Begriffe der Substantialität des Absoluten ihm verwandten Systeme, nicht aber die spätern, also das Schellingsche und Hegelsche, als akosmistische bezeichnet werden könnten; dass mithin zweitens in den letztern der Grund hinweggefallen sei, der jene zu akosmistischen macht. Bei Spinosa liegt dieses darin, dass er der Welt jede „affirmative Realität" abspricht: Hegels System also z. B. müsste dagegen eine solche relative Selbstständigkeit (Substantialität) für die Welt, für die „endlichen Dinge", übrig lassen, um nach seiner eigenen Versicherung diesen Namen nicht zu verdienen.

Damit hätte sich Hegel jedoch, wenigstens nach der äussern Fassung der Sache, eines Widerspruchs gegen sich selber schuldig gemacht, indem er, von dem sonstigen Sinne seines Systemes ganz abgesehen, in demselben Zusammenhange, wo er Spinosa's Lehre als akosmistische bezeichnet, zugleich umständlich zeigt, in welche Ungereimtheiten und Widersprüche diejenigen sich hineinarbeiten, welche der Welt, Gott gegenüber, eine solche „affirmative Realität" zugestehen (S. 594. 95.). Aus welchem Grunde kann er somit sich berechtigt halten, den

Begriff des Akosmismus für seine eigene Lehre abzulehnen? Gewiss geschah es in aufrichtigster Ueberzeugung; aber vom Scheine des Widerspruchs, oder vielmehr von Sorglosigkeit der Darstellung und Vernachlässigung wesentlicher Mittelbestimmungen kann er dabei nicht frei gesprochen werden.

Ohne Zweifel glaubte nämlich Hegel dazu denselben Grund zu haben, aus welchem er überhaupt auch über den Spinosismus hinausgelangt zu sein behaupten durfte. — Dort bleibt es (der Darstellung wenigstens nach, welche Spinosa seiner Lehre gegeben hat) bei der todten, unterschiedlosen Allgemeinheit der Substanz. Das Endliche ist kein Anderssein, nur eine Reihe von Accidenzen und Modifikationen, in denen das Absolute aus seiner Identität nicht heraustritt.

Hier entäussert Gott sich wirklich seiner selbst, geht zum Gegensatze von sich fort, und die Aufhebung desselben ist keine bloss einfache Negation oder Entleerung, sondern ein Negiren des Negativen, ein Verdiesseitigen des Jenseits. Das unendliche Anderssein ist die göttliche Wirklichkeit selbst: der absolute Geist ist der unendlich sich vermenschlichende. Und so hat Hegel mit vollem Rechte den Accent auf das Diesseits (die Welt), als die göttliche Gegenwart, gelegt.

Aber auch von hier aus lässt sich noch einmal auf die Seite Spinosa's treten, um nachzuweisen, dass derselbe Grund, welcher den Begriff des Akosmismus für Hegels System zu einem schiefen und ungeeigneten machen würde, auch von Spinosa in Anspruch genommen werden kann: überhaupt dass, indem beide Systeme nur in Betracht der Entwicklung desselben Princips, keinesweges aber im Principe selbst, von einander verschieden sind, entweder beiden, oder keinem von Beiden jene von Hegel erfundene Bezeichnung zukommen kann.

Bei Spinosa ist das „endliche Ding" die einzelne Modifikation des unendlichen Denkens oder der unendlichen

Ausdehnung, deren absolute Einheit die göttliche Substanz ist. Hiermit ist nun, dem Sinne und der innern Bedeutung nach, zuvörderst der Begriff der „todten, unterschiedlosen Allgemeinheit,“ oder gar der abstrakten Identität des Endlichen und des Unendlichen völlig abgewiesen, welche man Spinosa aufzubürden pflegt. Die Substanz ist concrete Allgemeinheit, so gut wie bei Hegel: sie affirmirt sich selbst in jeder endlichen Modifikation; denn sie wird ja zu ihr in Folge der eigenen, innern, ihre Natur ausdrückenden Nothwendigkeit; und der Satz: *determinatio est negatio*, enthält auch für Spinosa nur die Eine Seite der Wahrheit, den Bezug der endlichen Moden zu einander, keinesweges ihr Verhältnins zur göttlichen Substanz.

Sodann aber verwirklicht, „bejaht“ sich diese unablässig in solchen Modifikationen: jeder endliche Modus ist durch andere in unendlicher Reihe begränzt, in deren Continuität erst die absolute Substanz ihre Wirklichkeit hat, in keinem einzelnen, das nur Verschwindendes, bloss Moment ist in jener unendlichen Selbstrealisation. So ist auch dem Principe nach die eigentliche Entdeckung der Hegelschen Philosophie, die Affirmation, als Negation der Negation oder unendliche Negativität, in Spinosa's Systeme enthalten. Denn weder bei diesem, noch bei jenem sind diese Modi, diese Concretion des Allgemeinen, — und diess ist das Entscheidende für das Princip — eine schlechthin ewige, substantielle Form seiner Selbstverwirklichung, sondern ein Flüssiges, Ideelles, Moment, der sich aufhebt in die „übergreifende“ Allgemeinheit der Substanz. (Wovon gleich mehr zu reden sein wird bei Gelegenheit der Hegelschen Auffassung Leibnitzischer Lehre im Gegensatz zu der des Spinosa.)

Die Hegelsche Bezeichnung des Spinosischen Systems als Akosmismus trifft also entweder bei Weitem mehr, denn (als) nur dieses, trifft alle Systeme, denen überhaupt der Begriff kreatürlicher Substantialität abgeht, demnach auch das Hegelsche: oder er muss selbst von Spinosa's

System in Abrede gestellt, und etwa nur auf die ganz unentwickelte, die Existenz eines Werdenden, Mannigfaltigen, als der Welt, überhaupt negirende oder dahingestellt sein lassende Ansicht der Eleaten eingeschränkt werden. Auf keinen Fall kann Hegel Spinosa's System im Unterschiede von den seinigen damit charakterisirt zu haben behaupten.

Akosmistisch — von Gott aus — apantheistisch, — von der Welt aus gesehen, — kann daher nur dasjenige System mit Grund und seinem Principe nach genannt werden, welches auch im Endlichen den Begriff des Beharrlichen, Substantiellen zu spekulativer Geltung zu bringen vermag. Wer sein eigentlicher Repräsentant in nachcartesianischer Philosophie sei, kann nicht zweifelhaft sein: es ist Leibnitz. — Hiermit hat sich die Nothwendigkeit gefunden, auch historisch zu dem entgegengesetzten Principe fortzugehen, in welchem der Begriff endlicher Substantialität den Unterscheidungsmoment ausmacht: das metaphysische Princip Leibnitzens.

Um die epochemachende Stellung zu rechtfertigen, welche wir Leibnitz hiermit anweisen, durch die er, den gewohnten historischen Beziehungen entrückt, und ausserhalb der Reihe der gleichzeitigen und nachfolgenden Philosophen stehend, in bestimmtem Sinne vielmehr ihnen entgegengestellt wird, als der Ausgangspunkt einer neuen Entwicklungsreihe, wird es nöthig, sogleich von der verschiedenen Auffassung zu reden, die sein Princip, der Monadismus, Anfangs und späterhin gefunden. Bei uns sind es jedoch nicht seine Ansätze zu einer christlich theistischen Philosophie, welche ihm hier diesen auszeichnenden Rang erwerben — wiewohl begreiflich ist, dass auch sie in innigster Wechselbedingung zu jenem Principe stehen werden, — sondern es selbst in seiner rein metaphysischen Nüchternheit erwirbt ihm diese Stelle.

Die erste Einwirkung desselben auf seine Zeit ist bekannt, und auch von uns schon oben (S. 42. 43.) in den allgemeinsten Beziehungen dargestellt worden. Sie hatte die eigentliche Bedeutung desselben unberührt, ja ausser Acht gelassen; und überhaupt ist es durch eine tiefliegende Nothwendigkeit gegeben, dass erst dann die verborgene Macht eines Gedankenprincips hervorbrechen kann, nachdem der Gegensatz, den es zu zerstören bestimmt ist, in seiner vollen Stärke hervorgetreten. Die Leibnitzische Philosophie ist eine von den wenigen rückwärtsliegenden, welche, wie es einst der Spinosischen beschieden war, noch jetzt Auferstehungskraft in sich bewahrt, und gleich diesem eine Nachkommenschaft von Systemen aus sich erzeugen wird. Das ergänzend - berichtigende Verhältniss, welches in embryonenartigem Gegensatze Leibnitz zu Spinosa gebildet, muss in weit entwickeltern Formen noch einmal auftreten. *)

Sein Princip kann nämlich nicht vor den Systemen der Immanenz, sondern nur durch diese hindurch, aus und nach ihnen seine volle Kraft erhalten; das Spinosische Princip musste ihm vorantreten und es zurückdrängen auf einige Zeit: denn es liegt im nothwendigen Entwicklungsgange der Erkenntniss, dass das Abstrakte, Fundamentale den Ausgangspunkt bildet. — Diess ist geschehen bis zum gegenwärtigen Zeitpunkte: aber das Bewusstsein über die eigentliche Bedeutung Leibnitzischer Philosophie ist noch keinesweges erwacht; denn selbst das allgemein jetzt sich regende litterarische Interesse an seinen Werken und seiner Philosophie ist von sehr unentschiedener, schwankender Bedeutung, wie die philosophischen Erklärungen zeigen, von welchen es begleitet ist.

*) Man vergleiche damit die Charakteristik, welche wir von Leibnitzens Standpunkte im allgemeinen metaphysischen Zusammenhange gaben: „Zur spekulativen Theologie" in der Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie Bd. V. H. 2. S. 166. 67.

Denn auch hier bedarf es einer noch nicht zum allgemeinen Bewusstsein gekommenen spekulativen Krise im Principe selbst.

In der zunächst vergangenen Epoche war besonders Leibnitzens orthodoxer Theismus anstössig geworden; er reizte zum Spotte oder machte die wissenschaftliche Aufrichtigkeit des Philosophen verdächtig. Man glaubte, er habe seine (eben auch nur pantheistischen) Ueberzeugungen absichtsvoll verhüllt unter rechtgläubigen Wendungen; seiner Theodicäe sprach man desshalb allen spekulativen Werth ab, indem sie sich nur mit leeren, „in Vorstellungsweise aufgefassten“ Problemen befasse, und selbst die eifrige Rücksichtsnahme, welche Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit jenem Werke angedeihen liess, machte bei Andern manchen Seitenblick auf eine ähnliche Beschaffenheit seiner eigenen Ansichten rege: — Beides klug sich dünkende, aber unkritisch-hyperkritische Vermuthungen, die von selbst verschwinden werden, wenn man, durch die jetzt geförderte nähere Bekanntschaft mit seinen Werken, Leibnitzens Denkweise im Grossen, und bis in den Zusammenhang des Einzelnen, kennen lernt.

Leibnitz fand in der philosophischen Denkweise seiner Zeit eigentlich nur zwei gleichberechtigte Gegensätze vor: den monistisch-pantheistischen Intellektualismus Spinosa's und die hartnäckig empirische, sensualistische Richtung Locke's. Beide verwarf er ebenso sehr, als er ihnen zugleich bedingte Anerkenntniss gab; denn er rückte beide um eine Stufe höher und vermittelte sie hierdurch. Diess ist die grösste, eigentlich versöhnende, und fernerhin fruchtbringende That seines spekulativen Genius, indem er damit die weit auseinander liegenden Enden philosophischer Bildung in der Tiefe des Gedankens verknüpft und in ihrer innern Einheit nachgewiesen hat. Der Intellcktualismus hat dadurch seinen realistischen Wiederhalt, und dieser umgekehrt seine letzte Begründung in jenem erhalten.

Das Individuelle, Einzelne zuvörderst, von dem der Sensualismus seinem Ausgangspunkt nimmt, ist bei Leibnitz nicht die sinnliche, augenfällige Unmittelbarkeit, das einzelne Ding; — vielmehr ist die Sinnenempfindung ohne Realität, sie ist nur das verworrene Bewusstsein unbestimmbar vieler, in einander fliessender Sensationen, welche es dem Verstande unmöglich machen, ihren Inhalt genau zu unterscheiden. Im Sinnlichen, als solchen, ist überhaupt das Einfache (Reale) nicht zu finden *). Aber es deutet hin, lässt voraussetzen ein wahrhaft Individuelles, ursprünglich Qualitatives, das auch in dieser Urqualität nicht verändert werden kann. Diess ist die Quelle, aus welcher eigentlich (nach unten noch näher zu entwickelnden Gründen) Leibnitzen der unterscheidende Begriff der Monade hervorging. Das unendlich Individuelle, nicht aber als Sinnliches, sondern als (intellektueller) Realgrund desselben, ist an die Stelle der (scheinbaren) empirischen Einzeldinge getreten.

Aber so eigenthümlich, selbstständig, beharrend die Monade ist um ihrer Urqualität willen, so ist doch das Allgemeine in ihr gegenwärtig: das Einzelne ist nur, durchdrungen vom Allgemeinen. Diess aber ist das Ideale an jenem, das Zeugniss eines allverknüpfenden, in einander ordnenden schöpferischen Verstandes, welcher sich hiermit allein dem Begriffe der Welt, als der unendlichen, allbezogenen Monaden, gewachsen zeigt. Der Urgrund ist hiernach selber nicht bloss das Allgemeine, sondern diess allbeziehend Einende, ist Urmonas.

Hiermit ist ferner zugleich die Konsequenz dessen gegeben, was Leibnitz, mit vielleicht nicht völlig zutreffender Bezeichnung, die vorausbestimmte Harmonie genannt hat. Die Monade ist nicht bloss das schlechthin Eigenthümliche, nur sich selbst Gleiche; son-

*) Leibnitz, *Nouveaux Essays*, Avantpropos, S. 9. 10. Livr. I. S 27. 28. ed. Raspe.

dern damit ist sie zugleich bezogen auf das unendlich Andere; diess ist in ihr gegenwärtig; und sie ist sodann nicht nur also bezogen, sondern werdend — aus sich selbst sich verwandelnd — stellt sie diese Bezogenheit auch in sich vor; der Gegenstand (Inhalt) ihres Vorstellens ist das Universum. Und wie sie sich auch in dieser aus ihrem Innern geschöpften Succession verändere, immer bleibt sie entsprechend den Veränderungen jener Unendlichkeit um sie her. Diess der Begriff der vorherbestimmten Harmonie, der solcher Art ursprünglich nicht als eine spekulative Hypothese zur Erklärung des Zusammenhanges der Dinge anzusehen ist, vielmehr sich als universale Thatsache, als in jedem Augenblicke sich vollziehendes Weltereigniss aufdrängt, und selbst nichts Anderes ist, denn jene Thatsache, nur zum universalen Begriffsausdrucke erhoben.

Daraus ergiebt sich die doppelte Betrachtung für den eigentlichen Sinn Leibnitzischer Philosophie:

Zuerst ist in der allgemeinen Grundlage jenes Begriffes nicht sowohl enthalten, dass die Harmonie eine schlechthin vorausbestimmte sein müsse, dass sie als etwas von Ewigkeit Fertiges, unbedingt Sichabwickelndes an den Monaden sich vollziehe, wiewohl wir freilich bekennen, dass Leibnitz um anderer Gründe willen, die mit einer tiefer liegenden Einseitigkeit in der Entwicklung seiner Hauptidee zusammenhangen, genöthigt war, jenem an sich vieldeutigen, aber allgemein unabweislichen Begriffe eine solche vorläufige Ausbildung zu geben. So hatte sich Leibnitz zwar einerseits erhoben über den Begriff einer äusserlichen Verkettung von unendlich sich determinirenden Ursachen — (das metaphysische Gespenst jener Zeit, durch welches sie, nach Jacobi's treffendem Urtheile, zu Determinismus und Fatalismus unwiederbringlich hinabgelockt wurde) — durch den Begriff der Selbstständigkeit und Undurchdringlichkeit der monadischen Individualitäten gegen einander. Keines wirkt ursachlich (als absolute Determination) auf das Andere.

Aber an die Stelle trat das andere, nicht minder deterministische Princip: indem nämlich keines der einfachen Weltwesen unmittelbar auf das andere einzuwirken vermag, und dennoch harmonischer Zusammenhang zwischen allen, in ihrem Sein, wie in ihrem Werden, grundthatsächlich stattfindet, gleich als ob eine solche wechselseitige Einwirkung wirklich bestände: so ist anzunehmen, dass die ordnende Determination in die nothwendige Entwicklung jedes Weltwesens für sich ursprünglich hineingelegt ist; und das schlechthin Determinirende ist Gott. Der Begriff der Selbst- oder Aussichbestimmung ist daher eigentlich nur ein illusorischer; er findet bloss Statt in Rücksicht auf den (nicht bestehenden) unmittelbaren Zusammenhang der Weltwesen unter einander; in Bezug darauf kann man jedes ansehen, wie wenn es schlechthin selbstständig und frei, eine Welt für sich, wäre; in Wahrheit aber ist die jedes für sich durchdringende absolute Determination das allein Wirksame. So ist das deterministische Princip nur nach Unten, nicht aber nach Oben oder überhaupt abgewiesen. *)

Diess leitet jedoch zu der zweiten Betrachtung, dass Schuld dieser Halbheit und Ungenüge ganz nur die einseitige Bestimmung im Begriffe der Monade ist, wodurch die Selbstbehauptung und Undurchdringlichkeit für Anderes zugleich nun absolute Zusammenhanglosigkeit mit ihm voraussetzen soll, was in keinem Sinne daraus folgt, noch im allgemeinen Begriffe der Monade mitbewiesen worden ist. Im Gegentheil kann, — wovon die Ausführung anderwärts gegeben und woran hier nur zu erinnern ist, — jene Selbstbehauptung allein bei einer wahren und wesenhaften Einwirkung auf einander sich in Kraft zeigen, aus gegenwirkender Ueberwindung derselben hervorgehen. Hiermit ist ein wirklicher (und wirksamer) Zusammenhang gesetzt zwischen den Weltwesen; aber er determinirt keines derselben, sondern regt jedes zur Selbstdetermination aus

*) Man vergleiche das früher Entwickelte, S. 148. 49.

sich selber auf, welche nun, als die nothwendig entsprechende Gegenseite zu jenem Begriffe der gegenseitigen Wirksamkeit, ihre volle Wahrheit erhalten hat. Das harmonisirende Princip, die allgemein schöpferische Weltmacht, wird daher auch an ihrem Theile nicht mehr gedacht werden können, als bloss Determinirendes, zu (mechanischer) Abwicklung die Weltwesen Vorausbestimmendes; denn dabei hätte es sein Bewenden, wenn der Begriff der Determination der letzte und vollständige wäre: — sondern es werden dann noch andere Bestimmungen sich ihm beigesellen müssen.

Diess ist eines der heraussteheuden Enden an der Leibnitzischen Philosophie, wo sie, unvollendet, auf spätere Ausbildung zu warten hatte. Diese ist ihm in einem der gegenwärtigen Systeme (dem Herbartschen) auf eine scharfsinnige und durchaus fördernde Weise zu Theil geworden: der Begriff der „Selbsterhaltung“ (Selbstbestimmung) setzt den der „Störung“ (Einwirkung) voraus; der Zusammenhang Aller mit Allen ist daher ein realer. Diess die Eine Seite.

Aber auch der Begriff des Absoluten wird laut Obigem tiefer, reicher, persönlicher zu denken sein, indem der wichtigen und wesentlichen Bestimmung, dass es Determinirendes ist, eine andere gegenüber treten und mit ihr vermittelt werden muss, welche zugleich in ihm eine an sich haltende, die Alldetermination begränzende, das Geschöpf freilassende Macht setzt. Hierzu reichen jedoch nicht mehr aus die gewohnten Allgemeinbegriffe Leibnitzischer und auch späterer Philosophie von Gott, als der höchsten Vernunft, dem weltschöpferischen Denken oder dem absoluten Geiste; diese fallen sämmtlich vielmehr auf die andere Seite, und würden den Begriff des Alldeterminirenden verstärken helfen. Hierzu muss in ein völlig anderes Gebiet von Vorstellungen übergegriffen werden: nicht nur allgemein persönliche Eigenschaften, sondern die wir die innerlichsten, concretesten des Geistes, gemüthliche, nennen dürfen, genügen hier; und an diese würden

wir gewiesen werden, in ein von der gewohnten Metaphysik kaum noch berührtes Gebiet, um das Weltproblem gründlich und durchgreifend zu lösen. Zu bekennen ist jedoch, dass, wenn die Leibnitzischen Principien sich auch nicht bis zu diesem Punkte ausgebildet haben, dennoch in seiner ganzen Weltansicht der Antrieb liegt, nach dieser Seite der Welterklärung vorzudringen.

Dagegen ist, besonders durch und seit Hegel*), die zweite Hauptbestimmung der Leibnitzischen Philosophie zur nachdrücklichen Anerkennung gediehen: der bei Spinosa abstrakt und einseitig gebliebene Begriff der Substanz habe durch Leibnitz seine Ergänzung im Begriffe der Individuation gefunden; das Substantielle, Allgemeine sei nur als Einzelnes wirklich: diess ist oft genug wiederholt worden, dessen Bedeutung und Richtigkeit an sich nicht zu verkennen ist.

Dennoch ist der eigentliche Sinn jenes Satzes, wie ihn Leibnitz fasst, umgangen worden oder in Zweideutigkeit geblieben. Nach der Hegelschen Bezeichnung ist das Allgemeine (die Substanz) bei Leibnitz auch nur, wie bei ihm, das unendlich sich Individualisirende, die Form unendlicher Subjektivität und Negativität, und nur so in bestimmtester Weise, als die unendliche Formthätigkeit der absoluten Substanz, welche darin und nur darin — nicht Subjekt — sondern Subjektivität wird, ist das Princip des Monadischen aufgefasst worden, wie wenn kein anderer Sinn desselben übrig bliebe.

Damit setzt sich jedoch die Anerkennung, welche Hegel dem Leibnitzischen Principe hat angedeihen lassen, in direkten Widerspruch mit der eigentlichen Meinung des Philosophen, und aus der vorgeblichen Uebereinstimmung wird vielmehr der bestimmteste Widerstreit. Das Monadische an der absoluten Substanz nach Leibnitz

*) Hegels Wissenschaft der Logik (II. S. 197—99., sämmtl. Werke, Bd. IV.) Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 3te Ausg. S. 191.

ist nicht jenes unablässige Monadisch-werden, die „Effulguration" zu unendlichen Monaden, als einer Welt; — in welchem Sinne hätte Leibnitz sonst Gott die Urmonas zu nennen vermocht? — Noch sind diese die unendliche, wieder sich aufhebende Formthätigkeit der absoluten Substanz, die in ihnen doch allein nur das Substantielle bleibt; — wie hätte Leibnitz die endlichen Monaden sonst als reelle Substanzen bezeichnen können? — Sondern nach ihm sind in Jedem, dem Absoluten, wie dem Endlichen, beide Momente, der Substantialität und der Subjektivität, bleibend und unauflöslich vereint; denn auch die geschaffenen Monaden sind an sich selbst bestimmte, der Dauer nach unendliche, der Specifikation nach endliche Substanzen, als Subjekte, im Abbilde der Urmonas. Nur diess in seiner freilich noch unvermittelten Paradoxie ist der Sinn des Leibnitzischen Principes, und man kann schwerlich behaupten, nur die geringste Folgerichtigkeit und Zusammenhang in seiner Philosophie übrig zu lassen, wenn man diesen wesentlichsten Punkt derselben bei Seite bringen will. Ein solches indifferenzirende Einschwärzen Spinosa's in Leibnitz, oder ein stillschweigendes Ineinanderschieben des Pantheistischen mit dem Deismus — denn diese sind es, die sich hier begegnen — bleibt, so wie beide historisch gegen einander gestellt sind, völlig unausführbar. Wie es Hegel versucht hat, treibt er Leibnitz selbst auf den pantheistischen Standpunkt zurück.

Dennoch ist es höchst bezeichnend für jenen, wie er in der allgemeinen Stellung, welche er dem Leibnitzischen Systeme anweist, sich versichert halten konnte, keine Umdeutung mit demselben vorzunehmen, sondern das, was wir das Nichtpantheistische in ihm nennen, bloss seinem Mangel an systematischer Ausführung Schuld zu geben. Man wird unwillkührlich an den schon beleuchteten Ausspruch Jacobi's erinnert: dass die Leibnitzisch-Wolffsche Philosophie den unablässigen Forscher zum Spinosismus zurückführe.

Schon die Stelle unter den logischen Kategorieen (Hegels Logik a. a. O. S. 186 f. 197.), in welche das Leibnitzische Princip eingereiht wird, ist für jene Auffassung entscheidend geworden. Sie ist, als Kategorie, ohne Zweifel die richtige, scharfbezeichnende; aber es ist überhaupt viel zu wenig bisher bedacht worden, dass die Leibnitzische Philosophie gar nicht als dialektisches System betrachtet werden kann in dem Sinne, als wenn es die Durchführung einer Kategorie nach allen ihren Begriffsmomenten hätte sein wollen, und wie wenn diese nicht zur vollständigen Ausführung gekommen wäre. Vielmehr scheint sie uns fragmentarisch oder rhapsodisch in dem tiefern Sinne, dass die Hauptgedanken derselben hervorgegangen sind aus Erfahrung, aus einer ebenso universalen, als eindringenden Auffassung des Wirklichen und Steigerung desselben zur Idee, wo die nach Oben deutenden Enden freilich unverknüpft bleiben mussten. Desswegen ist sie jedoch die lebendigste, der Wirklichkeit nahedringendste und ihr sich anschmiegendste Philosophie geblieben bis auf die Schellingsche, in ähnlichem Geiste entworfene.

Hegels Kritik dagegen besteht in einer dialektischen Analyse des Begriffs der Monade, und in der Nachweisung, welche Momente dabei von Leibnitz unausgeführt geblieben sind: aber schon aus der Höhe der allgemeinen Kategorie, welcher er jenen Begriff anreiht (der Wirklichkeit, als der in sich reflektirten Einheit des Wesens und der Existenz S. 184—99.), ergiebt sich die Tiefe und Wichtigkeit seines Princips. Das Absolute ist eben dadurch nicht nur abstrakte (leere) Identität mit sich, sondern unendlich erfüllte Wirklichkeit, indem es die unendliche Aeusserlichkeit der Attribute und Moden sich selbst giebt, darin aber Identität mit sich ist, als auf sich selbst sich beziehende Negativität, die ihr Scheinen in Anderes eben als Scheinen setzt.

In diesen — logisch betrachtet wesentlich höchsten — Begriff des Absoluten (denn er ist es, zufolge dessen

es in der concreten Philosophie als absoluter Geist erwiesen zu werden vermag) theilen sich nun gleichsam, nach Hegel, die Philosophie des Spinosa und des Leibnitz. Der Begriff des Absoluten ist bei Spinosa zwar vollständig, indem er beim Absoluten anfängt, das Attribut darauf folgen lässt und im Modus des Attributs endigt; aber diese werden nur ohne Ableitung nach einander aufgezählt, und das Dritte ist nicht die Negation als Negation, wodurch sie an ihr selbst die Rückkehr in die erste Identität und diese die wahrhafte Identität wäre.

Dieser Mangel der Reflexion in sich in der Spinosischen Auffassung des Absoluten wird jedoch ergänzt durch den Leibnitzischen Begriff der Monade. (So ist es bei Hegel sogleich nur die Urmonade, welcher er nicht nur, als einer Gattung monadischen Daseins, sondern als der schlechthin alleinigen, Geltung beilegt.) In ihr zeigt sich gerade das dort Fehlende: sie ist Eins, das mit sich Identische, aber als das unendlich Negative: sie ist die Totalität des Inhaltes der Welt; aber dieser ist in ihr, als der Identität, nicht verschwunden, sondern auf negative Weise aufbewahrt. Die Monade ist daher wesentlich vorstellend, und die Veränderungen und Bestimmungen in ihr sind Manifestationen ihrer in ihr selbst. Sie ist Entelechie, das Offenbaren ist ihr eigenes Thun. Daher ist sie schlechthin ohne Passivität, nur selbstbestimmend, ein in sich geschlossenes Absolutes. Wird sie daher als begränzte oder endliche gesetzt; so lässt sich diese (eigentlich an ihr widersprechende) Bestimmung nur so mit ihrem Begriffe vermitteln, dass die damit gesetzte nothwendige Beziehung auf andere Begränzte nur, als ein schlechthin Prästabilirtes, durch ein anderes Wesen ausser ihnen hervorgebracht sein kann.

Somit ist nun einerseits im Begriffe der absoluten Monade die Natur der Reflexion zu finden, als die sich auf sich selbst beziehende Negativität sich von sich abzu-

stossen, „wodurch sie setzend und schaffend ist“; andererseits wird im Leibnitzischen Systeme behauptet, dass Gott die Quelle der Existenz und des Wesens der Monaden sei, d. h. „dass jene absoluten Schranken im Ansichsein der Monaden nicht an und für sich seiende sind, sondern im Absoluten verschwinden“. Aber diese Bestimmungen gehören bei Leibnitz der raisonnirenden dogmatischen Reflexion an, und sind nicht zu spekulativer Entwicklung erhoben. „So erhält das Princip der Individuation seine tiefere Ausführung nicht, die Begriffe über die Unterscheidung der verschiedenen endlichen Monaden und über ihr Verhältniss zum Absoluten entspringen nicht aus diesem Wesen selbst oder auf absolute Weise“.

Noch kürzer und bestimmter drückt Hegel diess in seiner Encyklopädie so aus (S. 191): Die einfache Totalität (der Urmonade) zerfällt in die absolute Vielheit der Unterschiede so, dass sie selbstständige Monaden sind. In der Monade der Monaden und der prästabilirten Harmonie ihrer innern Entwicklungen sind diese jedoch wieder zur Unselbstständigkeit und Idealität reducirt. Die Leibnitzische Philosophie ist so der vollständig entwickelte Widerspruch.

Hierin liegt jedoch das Lehrreiche dieser Umdeutung Hegels; denn dass sich damit auch ein Missverstehen gründlichster Art verbunden haben möge, lässt sich kaum verkennen. Schwerlich ist nämlich anzunehmen, dass Leibnitz, der Mann, von welchem Lessing sagte, dass er sonst nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben pflege — bis zu einem solchen Grade, über den Sinn des eignen Systemes unklar gewesen sei, um nur aus Selbstmissverstand die endlichen Monaden für substantielle, schlechthin dauernde und unaufhebbare zu halten, während sie vielmehr „im Absoluten verschwindende“ hätten sein müssen nach der wahren Konsequenz seiner Lehre. Wir glauben, dass er ein solches Konsequentermachen der-

selben, wäre es ihm angeboten worden, sehr entschieden von sich gewiesen hätte.

Irren wir nämlich nicht, so waren es keinesweges dialektische Halbheit und Unvermögen, sondern ganz bestimmte, aus der Natur des Gegebenen, als der zu erklärenden Weltthatsache, hervorgehende Gründe, welche ihn den Begriff endlicher Substantialität zum Mittelpunkte seines ganzen Systems machen liessen. Die Thatsache des Werdens, der unablässigen Veränderung in allem Gegebenen, welche doch stets in einem gemeinsamen Resultate, zur Weltharmonie, zusammenstimmt, war, nach Allem zu urtheilen, das Problem, welches ihn am Ursprünglichsten beschäftigt hatte, und zu dessen Lösung er sein System entwarf: durch Schlüsse aus diesem Gegebenen und durch weitere Combination der so gefundenen Hauptbegriffe.

Daher neigt sein wissenschaftlicher Vortrag sich überall zur Induktion: er erinnert an die gegebene Erscheinung, um sie auf ihren Begriff zurückzuführen; daher konnte Leibnitz sich auch in fragmentarischen Berichten über seine Philosophie Genüge thun, wo er von den verschiedensten Ausgangspunkten her mit tiefer Einsicht dem Hauptbegriffe zuzuleiten versteht: er ist eben die nothwendige Annahme endlicher Substantialitäten. Und selbst in denjenigen Abhandlungen, worin er sein System in übersichtlichem Zusammenhange darlegt — es sind eigentlich nur seine lateinischen *theses* und die dem Inhalte nach nahe verwandten *principes de la nature et de la grace fondés en raison*, wozu noch die wichtige, über seine Jugendbildung lehrreiche Winke enthaltende Abhandlung: *systême nouveau de la communication des substances* und die *considérations sur les principes de vie et sur les natures plastiques* gerechnet werden dürfen *) — selbst in diesen Abhandlungen beginnt er nicht auf dem Wege der Deduk-

*) *Opera Leibnitii studio Lud. Dutens* Vol. II. T. I. S. 20—45. 49—56.

tion vom Begriffe des „schlechthin nothwendigen Wesens“, um durch dessen „Ausstrahlungen“ den Begriff der Welt zu begründen; sondern er leitet von der Gegebenheit zusammengesetzter (Mannigfaltigkeit zeigender und auflösbarer) und sich stetig verändernder Dinge auf die Nothwendigkeit eines ursprünglich Einfachen und im Wechsel Dauernden zurück. Freilich folgt nur aus der Contingenz des Endlichen (der Welt) die Nothwendigkeit des ewigen, absoluten Wesens; aber als Urmonas ist es nur zu denken, weil endliche Monaden sind, und weil das Absolute nur die Vollkommenheit des Endlichen in höchster Vollendung besitzen kann. Der Gang der Betrachtung ist überall der aufsteigende, der der Induktion.

Solchergestalt nun vom Gegebenen ausgehend, und durch keine allgemein metaphysische Reflexion über das Verhältniss des Endlichen zum Absoluten und seine Selbstaufhebung in ihm vorausbestimmt, musste er, gerade wie Herbart unter den gegenwärtigen Philosophen, ebenso auf dem Substantiellen in der Veränderlichkeit, wie auf dem schlechthin Ursprünglichen des qualitativen Unterschiedes, bestehen. Es ist der grosse und folgenreiche Gedanke, dass nicht nur das Werdende den Kern eines Dauernden in sich voraussetzt, der nicht angefangen haben kann, wie desshalb auch nicht sich auszuleben vermag, — womit jedoch auch Spinosa und das pantheistische Princip einverstanden sein könnte, welche jenes Dauernde auf den alleinigen Begriff der Einen Substanz zurückbeziehen — sondern auch, was weniger bisher in seiner einfachen Konsequenz erwogen zu sein scheint, dass ebenso der qualitative Unterschied ein urbestimmter, durchaus anfangloser und unvertilgbarer ist. Auch das qualitativ Unterschiedene kann nicht in's Andere übergehen, entstehen oder vergehen: es macht eben jenen unveränderlich substantiellen Kern in allem Wechsel und Wandel aus. Hieraus folgt aber zugleich die Nothwendigkeit, ein Mehrfaches solcher gegen einander fester, ihre Veränderlichkeit nur aus sich selbst schöpfender Unterschiede

anzunehmen, und dies ist der lediglich aus dem Gegebenen geführte Beweis von der Existenz qualitativer Monaden oder endlicher Substantialitäten.

Aber damit steht zugleich der fernere Gedanke in nothwendiger Verbindung, dass jene wider einander gekehrten Unterschiede eben damit in innerer Beziehung zu einander (gleichviel vorerst, wie dies gedacht werde) stehen müssen. Der specifische Gegensatz, nach welchem (zufolge des von Leibnitz aufgestellten Princips der Identität des Nichtzuunterscheidenden) *) Jedes das Andere ist für Jedes, ruft damit die Wechselbeziehung und den Zusammenhang aller dieser Specificationen gegen einander hervor. Und wenn Leibnitz auch nicht die dialektische Nothwendigkeit dieses Ueberganges so bestimmt ausgesprochen haben mag, so liegt doch seine Ausführung im Begriffe der vorausbestimmten Harmonie vor uns: die Unterschiede sind zugleich zur innigsten Verknüpfung mit einander „ausersehen", sie bilden ein geschlossenes System unter einander, in welchem kein Glied zu fehlen vermag, wo daher jedes für sich, wie alle insgesammt, die gegenseitige Garantie ihres Wesens, wie ihrer Existenz, enthalten. Der kleinste Theil des Universums ist so unvergänglich, wie und weil es das Ganze ist.

Diess ist aber der Moment, durch welchen Leibnitz zum Begriffe der Urmonas aufsteigt. Gott ist, nach der

*) Wie er dasselbe beweist, nämlich aus dem Satze des zureichenden Grundes, indem sich kein zureichender Grund denken liesse, warum irgend Etwas völlig gleich sein solle dem Andern, d. h. indem offenbar ein Unzweckmässiges, Ueberflüssiges in einer solchen Verdoppelung liegen würde, scheint uns höchst charakteristisch zur Bezeichnung der Art, wie Leibnitz auf diess Princip geleitet worden ist, noch dazu, wenn er hinzusetzt: *c'est un grand préjugé contre les indiscernables, qu'on n'en trouve aucun exemple.* Vgl. *Recueil de lettres entre Leibnitz et Clarke.* Vol. II. P. I. S. 128., 146. 47. N. 21. 24. 25.

ontologischen und cosmologischen Beweisführung — das schlechthin nothwendige Wesen, dessen Idee seine Existenz in sich schliesst, und der letzte zureichende Grund aller endlichen Dinge. Aber über diesen Bereich wird sogleich hinausgeschritten: in ihm ist nicht nur die Quelle ihres Daseins, sondern auch ihres Wesens (jener qualitativen Urbestimmtheit), wieweit diess ein Reales ist, oder innerhalb des Möglichen Realität gewonnen hat.

Desshalb ist das Denken Gottes die Stätte der ewigen Wahrheiten oder Ideen (jener qualitativen Grundbestimmungen, nach welchen Gott die Welt gebildet hat), und ohne diess (Denken) wäre weder Realität im Bereiche des Möglichen, noch Existenz, noch überhaupt ein Mögliches denkbar. (*Thesis* a. a. O. N. 42. S. 25.: „*Propterea intellectus Dei est regio veritatum aeternarum aut idearum, unde dependent, et sine ipso*" (*intellectu?*) „*nihil realitatis foret in possibilitatibus, et nihil non modo existeret, sed nihil etiam possibile foret.*" Vgl. S. 35.-36.)

Gott kann daher überhaupt nur als die Vollkommenheit, Allmacht der Intelligenz gedacht werden — so behauptet Leibnitz — desshalb, weil das Gegebene, die Weltthatsache, die also beschaffene ist. So hängt nun auch die fernere, oft für anstössig befundene Bestimmung auf das Engste damit zusammen, dass im göttlichen Denken, dem Grunde der Welt, an sich unbestimmbar viele Welten möglich gewesen seien. Es ist ein richtiger und wesentlicher Begriff am selbstbewussten, mithin von Freiheit und Wahl durchdrungenen Denken, dass es den negativen Moment der Möglichkeit oder Unentschiedenheit, aus welchem es sich herausbestimmt, als aufgehobenen an sich tragen muss. Jeder Akt des originalen (erfindenden) Ur- (nicht Nach-) Denkens hat den Hintergrund schrankenloser Möglichkeitsfülle in sich, und bedarf es, diese zur innern Bestimmtheit und geordneten Entschiedenheit, ur-theilend und schliessend, zu fixiren.

So unabweislich auch in Gott, wenn sein Denken der Weltideen nicht bloss in allegorischer Bildlichkeit oder in ungewisser Vorstellung uns fern gehalten werden soll. Aber es ist ganz der tiefen und zugleich sinnreichen Geistesrichtung Leibnitzens gemäss, diesen Theil seiner Weltansicht, auf welchen ihm Alles ankam, das Zurückdrängen der nothwendigwirkenden Ursachen, als der ersten, um die Finalursachen als die erste Ursachlichkeit nachzuweisen, auch von dieser Seite her in's Licht zu stellen.

Er scheint hier nämlich, allerdings überflüssiger und unberechtigter Weise (weil die Weltursache dazu keinen Rückhaltspunkt giebt —), bis zu der Betrachtung fortzugehen, dass die Weltmöglichkeiten nicht nur im potentialen Denken Gottes geblieben, sondern zum Actus des wirklichen Gedachtwerdens erhoben worden seien, oder, bestimmter gesprochen, — da einen zeitlichen Anfang der Welt, und daher ein wirkliches Vorher jener Betrachtungen im Leeren eines Nichtexistirens der Welt, Leibnitz schon zufolge seiner Zeittheorie nicht zugeben kann — ewig dazu erhoben werden: hier nun hat jede dieser möglichen Welten im Geiste Gottes einen Anspruch auf Dasein gemäss des Grades ihrer Vollkommenheit (*tous les* [*mondes*] *possibles prétendent à l'éxistence dans l'entendement de Dieu à proportion de leur perfection*; S. 36, 11.). Desshalb kann entscheiden nur die Wahl des möglich besten Weltplanes, der herausgeläutert und abgeschieden wird aus jener ungewissen Möglichkeitsfülle: ein Begriff, der, wenn man den gewöhnlich damit verbundenen Gedanken eines schlechthin fertigen, in der Welt nur widerstandslos deterministisch sich abwickelnden Weltbeschlusses fallen lässt, — wobei Lessing mit Recht von der Vorstellung einer unendlichen Langenweile in Gott ergriffen wurde — einer Gottes- und Weltlehre auch künftig unentbehrlich sein möchte, die in der That den Begriff einer Freiheit und eines Aussichselbstseins, als einen universalen, mit Ernst durchzuführen wagt. Aber man darf sich enthalten, dabei in eine psychologische Analyse der geistigen Eigen-

schaffen Gottes solcher Art einzugehen, wonach seine W e i s h e i t die beste unter den möglichen Welten erkennt, seine G ü t e sie wählt, seine M a c h t sie verwirklicht (*Thesis* 57. a. a. O.): diess sind halbwillkührliche Unterscheidungen, hervorgegangen aus einem luxurirenden Denken, wie es L e i b n i t z so oft auch in der Theodicäe geübt hat, dessen sich die Philosophie jedoch um so strenger zu enthalten hat, als sie über das Gegebene und dessen Erklärung nie hinausgreifen, diesen Augepunkt sich nie verrücken, noch weniger verfälschen darf. Zwar kann die Tiefe und Wahrheit des Princips, aus dem jene Erweiterungen stammen, dadurch nicht angetastet werden; wohl aber ist es über den überflüssigen Ausspinnungen desselben verkannt und vergessen worden.

Aecht spekulativ ist es jedoch, wenn L e i b n i t z zur Unterstützung jenes grossen Princips auf das Erfahrungsmässige hinweist: kein Weltverhältniss, zeigt er, lässt sich völlig auf Nothwendigkeit zurückführen, oder giebt Kunde davon, dass es Werk bloss nothwendig wirkender Ursachen sei. Vielmehr zeigen sich, als universelle Thatsache, die einfachsten Grundverhältnisse in die denkbarste Mannigfaltigkeit variirt, die grössten Wirkungen hervorgebracht durch die einfachsten Mittel; Raum und Zeit auf das Weiseste gespart zu den grösstmöglichen Zwecken; — und wir meinen, die ganze Naturforschung seitdem, bis hinein in die einzelsten anatomischen und physiologischen Verhältnisse, hat diesen Erfahrungssatz bestätigt. „Es ist überraschend, setzt L e i b n i t z hinzu, dass, wenn man allein den Begriff der Nothwendigkeit zu Rathe zieht, von welchem die logischen, geometrischen und arithmetischen Wahrheiten abhangen, man die Gesetze der Bewegung, wie sie seine Zeit und zum guten Theile er selber entdeckt habe, sich nicht genügend zu erklären vermöge. Man muss vielmehr dabei auf die F i n a l u r s a c h e n zurückgehen, nach dem Principe des A n g e m e s s e n e n (*de la convenance*) d. h. der Wahl einer göttlichen Weisheit. D i e s s i s t e i n e r d e r e i n d r i n g l i c h s t e n u n d ü b e r z e u g e n d s t e n B e-

weise der Existenz Gottes für Alle, welche gründlich denken" (a. a. O. S. 36, 9. 10. 11.).

So sind nach Leibnitz die nothwendig wirkenden Ursachen überall die secundairen, gesetzten, hervorgebracht durch das Princip des Zweckes und der Wahl. Die wählende (frei intelligente) Macht ist allein die erste Natururursache. Daher sind Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit nicht überhaupt nur vermittelt im Begriffe der immanenten Teleologie, welcher die universale Weltthatsache der Identität beider eigentlich nur behauptet, nicht erklärt: — jener Begriff ist ja bis auf die gegenwärtige Zeit lange genug mit dem Gedanken der Weltseele, der bewusstlos wirkenden Vernunft in Verbindung gesetzt worden: — sondern er ist wirklich erklärt, seiner allgemeinen Möglichkeit nach begreiflich gemacht worden.

Hierdurch, so wie durch den Erweis von der Nothwendigkeit endlicher Substantialitäten, welchen Leibnitz wenigstens angetreten, hat er Spinosa und sein ganzes Princip vollständig überwunden. Es sind diess die Elemente der Zukunft in Leibnitz, mit denen er noch weit in unsere Zeit hinüberscheint, und welche der unmittelbaren Gegenwart aufzubewahren sind. Mit Des Cartes hat er den Gedanken gemein, dass jene Immanenz der Welt in Gott, welche mit ihrer Endlichkeit, Bedingtheit, zugleich gesetzt ist, — weil die Welt nicht Produkt einer Nothwendigkeit, sondern zweckerfüllt, desshalb Werk einer Intelligenz zu sein verräth, — nur unter Voraussetzung der Transscendenz Gottes über der Welt möglich sei. (Vgl. oben S. 435. 36.) Ihm selbst aber eigen ist der Begriff jener substantiellen Individualität in Allem, welche, mit eigenthümlichem, nur aus sich selbst und ihr gemäss sich bestimmendem Leben, keinen Gegensatz zwischen Geist und Materie zulässt, sondern nur eine stufenweise Reihe von niedern oder vollendetern Monaden darstellt, welche zugleich wie Mittel und Zweck, näher wie peripherische und Centralmonade sich zu einander verhalten,

und so die festen, stets doch zur Einheit zusammenstimmenden Weltunterschiede bilden. Nach Oben, wie nach Unten, hat Leibnitz hiermit die Enden des Weges gezeigt, welche das ausgebildete System der Philosophie zu erreichen hat, oder auch, wenn man will, seine rechten principiellen Anfänge nachgewiesen, überhaupt aber das Princip der Philosophie als Idealismus bezeichnet.

Es wäre vergeblich und ein erkünsteltes Bestreben, ein dem genialen Entwurfe dieser tiefgreifenden Ideen eng sich anschliessendes und nach allen Seiten hin sie ausbeutendes oder steigerndes System der Philosophie nachweisen zu wollen, einer postulirten philosophischen Continuität zu Gefallen. Wir haben gezeigt, dass diess kaum möglich war, und, wie es versucht worden, misslingen musste: und weil es misslang, mussten wir Leibnitz, wie Spinosa, mit den Systemen der Gegenwart in nächste Beziehung bringen. Beide waren spekulative Propheten; ~~jener~~ Spinoza hat indess bereits volle Gegenwart und Ausführung gefunden in den letzten Systemen der Immanenz: Leibnitz hat sich noch nicht ausgelebt; er enthält in sich das Princip des Ueberganges aus den Systemen der Immanenz in das der Transscendenz. Dieses nothwendigen Ueberganges wissenschaftlich bewusst zu werden, ist jedoch die Aufgabe des gegenwärtigen Zeitpunkts, und so fällt Leibnitzens Philosophie noch immer der unmittelbarsten Gegenwart zu. Desshalb sind seine Principien bisher auch nur allmählich, nach und neben einander zur Ausführung gelangt, und das vollständig ausgeführte Gegenbild seines Systemes ist noch zu erwarten.

So ist die episodische Einschaltung geschlossen, zu welcher wir am Anfange des dritten Buches genöthigt wur-

den, indem die nachkantische Philosophie weiter rückwärtsliegende, von Kant unberührte Elemente wieder in sich aufnahm, und durch sie gerade den Umkreis der Kantisch-Jacobischen Gesammtdenkweise zu sprengen vermochte. Wir lenken jetzt daher zum Schlusse des zweiten Buches zurück.

II. Johann Gottlieb Fichte.

Als die Punkte, in welchen die Kantische Theorie, nicht sowohl nach ihren Resultaten, als durch ihr methodisches Verfahren, unzureichend oder unentschieden geblieben ist, und welche sie somit als weitere Probleme der Zukunft überlassen musste, haben in der vorhergehenden Kritik sich folgende gezeigt. Sie betreffen theils Unterlassenes, Unvollendetes, theils wirkliche Irrthümer und Verstösse, deren Folge zum grossen Theile wir noch tragen, so wie diese auch in ihrem wahren Ursprunge noch keinesweges von Allen erkannt sind.

Kant gab seine kritische Untersuchung des Erkenntnissvermögens ursprünglich für eine propädeutische, und diess nach innerer Nothwendigkeit. Denn die vorläufige Frage, ob überhaupt eine Wissenschaft der Art, wie Philosophie, möglich sei, konnte, ob sie nun mit Ja oder Nein entschieden wurde, in keinem Falle, auch auf das Umfassendste beantwortet, an die Stelle der Philosophie selber treten. Dennoch kam es für Kant selber, nicht bloss für seine Anhänger, allmählig dahin, dass ihm die verneinende Beantwortung im Umfange seiner drei Vernunftkritiken, gerade so, wie sie sich in ihrem losen Verbande an einander fügten, weil sie den wesentlichen phi-

losophischen Inhalt in ihren Bereich gezogen hatten, zum vollendeten Systeme der Transscendentalphilosophie wurde. Im Gegensatze damit konnte nur auf das Stärkste zum Bewusstsein kommen, was die Form der Philosophie als Wissenschaft fordere: sie müsse System „aus Einem Stücke“ sein.

Der Locke-Humeschen Schule des Empirismus entgegen hatte Kant die grosse Evidenz errungen, und dadurch die Principien seiner Erkenntnisstheorie wieder zu der (richtig verstandenen) Leibnitzischen Lehre zurückgeführt, dass das schlechthin Allgemeingültige und Nothwendige unserer Erkenntniss nicht empirischen Ursprungs sein könne, sonderm ein dem Bewusstsein Apriorisches sei, nicht erst „von Aussen her“ erworben, sondern sein angeborner Besitz, Grund- und Urerkenntniss, damit zugleich aber leer, nur die allgemeine „Form“ sei, durch welche der empirische, an sich formlose „Stoff“ erst gestaltet, zum wissbaren gemacht werden kann.

So schlüpfte, als etwas sich von selbst Verstehendes, die Nebenfolgerung mit ein, dass das Apriorische eben nur von subjektiver Bedeutung, zugleich die leere Form sei, welche sich mit fremdem, ganz von Anderswoher stammendem Inhalte zu erfüllen habe. Der Idealismus, welcher von der Einsicht in die apriorische Natur der allgemeinen Wahrheiten unabtrennlich ist, entartete dadurch zur beschränktesten Gestalt der Subjektivitätsphilosophie; und die Falschheit der Folgerung aus der richtig erwiesenen Apriorität von Raum und Zeit und von den Kategorieen auf ihre durchgängige Subjektivität musste aus so unwillkührlich leichtem Anfange in ihrem Resultate zum ungeheuersten Verstosse werden. Nur von daher stammt der grundverwirrende, durch keine sachliche Nachweisung gerechtfertigte Gegensatz zwischen subjektiven Anschauungs- und Verstandesformen und einem objektiven, in jene Formen eintretenden Dinge an sich, womit die ganze Lehre von dem nur Subjektiven seiner Erscheinung und der absoluten Unerkennbarkeit seiner Objektivität, wel-

che scheinbar sich erst aus einer langen kritischen Untersuchung ergeben sollte, in Wahrheit schon in jene falsche und zugleich unerwiesene Voraussetzung hineingelegt war. Kants Theorie war ihm unwillkührlich fertig geworden in den Voraussetzungen, mit welchen er sie begann.

Ein „Erkenntnissvermögen“ ferner, diesem Ausdrucke zufolge innerlich Eins und ein geschlossenes Ganzes, kann auch nur in der ihm zugewandten Untersuchung betrachtet werden, als diess aus der Einheit sich entwickelnde, aus bewusstloser Unmittelbarkeit des Sinnenempfindens zu bewusster Entfaltung gelangende; und die Weise, dieser objektiv allgemeingültigen Entwicklung desselben zuzusehen, wird in diesem Falle auch die rechte Methode einer kritischen Untersuchung desselben sein. Statt dessen wurde das Bewusstsein von Kant, und den Nachfolgern in seinem Geiste, „zerlegt“, wie ein todtes Objekt, um seine „Zusammensetzung“ zu erforschen, und die mannigfachen Trennungen und Eintheilungen, seines theoretischen Vermögens in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, der Vernunft selber in theoretische und praktische, in ein niederes und höheres Begehrungsvermögen, in zwei Arten von Urtheilskraft; — dazu endlich die durch Alles hindurchgehende Scheidung der apriorischen (subjektiven) Form des Bewusstseins von seinem aposteriorischen (darum aber dennoch nicht eigentlich objektiv werdenden) Inhalte: — alles Diess lässt den Begriff des innern Zusammenhanges, der Einheit für dieselbe, aufsuchen, da sich im wirklichen Bewusstsein von jenen Trennungen und Gegensätzen Nichts spüren lässt, vielmehr das stets Fliessende und Uebergehende aller Zustände desselben in einander die immer gegenwärtige Einheit der Persönlichkeit darin thatsächlich bekundet. Auch diese Einheit ist von Kant, als durchgreifende Thatsache, richtig bezeichnet worden, — „das Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können“ —: aber so galt es gleichfalls nur, wie etwas äusserlich, ja zufällig jene entgegengesetzten Zustände Verknüpfendes durch den Akt der dazu tretenden Reflexion, nicht als allge-

genwärtig durchdringende Einheit ihres, somit geschlossenen, Mannigfaltigen. Der Versuch jedoch, diese aus dem Ich zu deduciren, musste gemacht werden, sobald sich nur der strengere Begriff einer Wissenschaft vom Bewusstsein gefunden hatte.

Aber in jenem höchsten Resultate der Kantischen Vernunftkritik liegt zugleich ihr höchster Widerspruch: sie endet in einer Halbheit, die der nächste Schritt der Spekulation abwerfen musste. Die Dinge an sich, dem Bewusstsein in seinen Anschauungs- und Begriffsformen erscheinend, verbergen sich nach dieser Lehre dennoch eben dadurch ihm unwiederbringlich: wiewohl sie, die Receptivität desselben „afficirend", den Stoff seiner Erkenntniss ihm verschaffen; so ist doch dieser Erkenntnissstoff wiederum keiner: denn eben darum, weil wir sie nach den apriorischen Anschauungs- und Denkformen auf subjektiv bestimmte Weise zu erkennen genöthigt sind, ist Nichts davon objektiv an ihnen gültig. Es kommt Nichts von dem Allen ihnen an sich zu, was wir „zufolge der subjektiven Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens" ihnen beilegen müssen. Der Akt des Erkennens selber entzieht uns ihre Ansich-Erkenntniss; durch ihr Erscheinen verhüllen sie sich uns eben auf ewig: — der höchste Selbstwiderspruch, und die tiefgreifendste Ungereimtheit, welche je eine Philosophie ausgesprochen hat, zu der sie dennoch unvermeidlich zurückgedrängt wurde durch jenes erste Grundversäumniss.

Aber da von den Bestimmungen des das Erkenntnissvermögen „afficirenden" Dinges an sich im Verlaufe der kritischen Untersuchung ein Prädikat nach dem andern hinwegschmolz, was blieb es selbst in seiner völligen Inhaltslosigkeit und Negativität, als nur die leere Stelle für den noch äusserlich zurückgebliebenen Gegensatz von Subjektivem und Objektivem, der als Gegensatz des Inhalts schon verschwunden ist? Aber auf dem Gegensatze des Subjekts und Objekts beruht hinwiederum die Grundorganisation alles Bewusstseins; jenes (leere) Objektive kann

daher nur als in und für das Bewusstsein selber gesetzt erscheinen, nachweisbar als nothwendiges Produkt dieser seiner sich vollziehenden, thätig werdenden Grundorganisation. So machte sich Fichte zum Erben der Kantischen Spekulation, indem er in der ersten Gestalt seines Systemes ihr nur wahres Ergebniss ganz aussprach.

Damit war aber auch sogleich eine andere Form der Behandlung und Methode gefordert, denn es entwickelt sich hier auch eine andere Grundansicht vom Wissen selber. Es ist nicht mehr als leidende Receptivität, von Aussen empfangend, wie bei Locke, nicht mehr als ein in sich geschlossenes subjektives Vorstellen mitten in einer unbekannten, auf Glauben hinzunehmenden Welt, wie bei Hume, nicht mehr als eine Mannigfaltigkeit subjektiv apriorischer, an sich leerer Formen, einem darin erscheinenden Dinge an sich gegenüber, wie bei Kant, sondern als ein durchaus selbstständiges, immanent nach den eigenen Gesetzen seines Wesens sich entwickelndes Princip, als eine völlig geschlossene und aus sich zu erklärende Welt zu denken.

So stellte die Wissens- oder Wissenschaftslehre bei ihrem Hervortreten sich nicht als eine neue, der Kantischen entgegengesetzte Philosophie dar, sondern als erneuerte, nur schärfer bestimmte Untersuchung der schon von Locke und Hume angeregten, von Kant aber näher vorbereiteten Frage nach dem Wesen des Bewusstseins. Fichte's frühesten und spätern Erklärungen blieben sich darin völlig getreu: er fasste die Kantische Theorie nur in streng idealistischem Sinne; was dem Ausdrucke nach dagegen war, getraute er sich durch eine Auslegung zu beseitigen, welche Kant allein erst mit sich selbst in Uebereinstimmung zu bringen vermöchte (Zweite Einleitung in die W. L., Phil. Journal 1797. H. 4. S. 371. ff.). Dem Inhalte nach sei sein System ganz nur das Kantische: er wisse, dass er nie Etwas sagen könne, worauf nicht schon Kant, unmittelbar oder

mittelbar, deutlicher oder dunkler, gedeutet habe (Vorrede zum Begriffe der W. L. S. V.). Alle Materialien seines eigenen Baues seien von Kant schon in schönster Sorgfalt neben einander gelegt, von ihm seien sie nur zu einem innerlich geschlossenen Ganzen zu vereinigen. Sein wissenschaftliches Verfahren sei desshalb ganz unabhängig vom Kantischen; er glaube den Weg entdeckt zu haben, auf welchem sich die Philosophie zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben könne. Die Philosophie, als Wissenschaft, müsse von einem eignen Principe, als höchste, absolute Wissenschaft, von dem höchsten, schlechthin unbedingten Principe, von der Grundlage aller Gewissheit im Wissen, ausgehen. Seine Philosophie sei System, und System der Systeme, weil sie für alle andern Wissenschaften die systematische Form begründet; die Kantische Lehre sei nur Propädeutik zu einem solchen. (Phil. Journ. a. a. O. S. 359. Begriff der Wissenschaftsl. S. 11. 14. ff. 22. ff. u. s. w.)

So Fichte bei seinem ersten Hervortreten; noch innerlicher und erschöpfender erklärt er sich darüber in seinen Vorlesungen über die Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804 *), welche auch sonst ein wichtiges Aktenstück in der Entwicklung seines Systemes sind, indem sie den Uebergang in die zweite Gestalt desselben enthalten.

Philosophie hat die Aufgabe, alles Mannigfaltige zurückzuführen auf Einheit, wie umgekehrt das Mannigfaltige sämmtlich, so wie es ist, herzuleiten aus der Einheit, oder dem Absoluten. Philosophie ist „Darstellung" des Absoluten, als der Einheit alles Mannigfaltigen. Diese Aufgabe hat die Wissenschaftslehre gemein mit aller Philosophie; nur fasst sie, dadurch sich unterscheidend von allen frühern, und nach ihr hervorgetre-

*) J. G. Fichte's nachgelassene Werke. Bonn 1834. B. II. S. 95. f. 101. ff.

tenen Philosophien, das Princip des Mannigfaltigen in seiner tiefsten Wurzel und letzten Urdisjunktion.

Vor Kant nämlich — (und eigentlich auch seit Kant, der in diesem Punkte gerade nicht verstanden worden, so wenig, wie die Wissenschaftslehre) — wurde das Absolute in das Sein gesetzt, „in das todte Ding, als Ding".

Aber schlechthin jedes Sein, so gewiss es für Anderes ist, setzt Denken oder Bewusstsein desselben voraus; es ist selbst nur die Eine Hälfte, Glied einer Disjunktion, welche aber, da alles Mannigfaltige auf diesen letzten Gegensatz von Denken und Sein nicht nur zurückgeführt werden kann, sondern muss, zugleich die schlechthin höchste Urdisjunktion ist. Die absolute Einheit kann daher eben so wenig in das Sein, als in das gegenüberstehende Bewusstsein, sondern in das Princip der Einheit und Unabtrennbarkeit beider fallen, das zugleich damit das Princip der Disjunktion beider ist. Diess nennen wir reines Wissen, Wissen an sich, also Wissen durchaus von keinem Objekte, — weil es sonst nicht Wissen an sich wäre, sondern zu seinem Sein noch der Objektivität bedürfte, zum Unterschiede von Bewusstsein, das stets ein Sein setzt, und darum nur die Eine Hälfte ist.

Diess habe Kant entdeckt, fügt Fichte hinzu, offenbar nach der liberalsten Auslegungsweise, indem er, was als unentwickelte Konsequenz in Kant lag, und in ihm selber erst entdeckt werden musste, als seine Entdeckung bezeichnet *); dadurch sei er Stifter der Transscendentalphilosophie geworden. Darin sei ihr also auch die Wissenschaftslehre, als Transscendentalphilosophie, ganz ähnlich, dass sie nicht, wie die vorkantische Philo-

*) Vgl. a. a. O. S. 102. Wie er, diesem gegenüber, das Faktische seines Verhältnisses zu Kant ansah, ist aus persönlichen Aeusserungen gegen Freunde zu ersehen: Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel II. S. 302. 303. 320.

sophie, in das Ding, aber auch nicht in das subjektive Wissen, — „was eigentlich nicht möglich, denn wer sich auf das zweite Glied besänne, hätte ja auch das erste," — sondern in die Einheit beider das Absolute setzt.

Hierzu fügt Fichte sogleich die polemische Bemerkung über das Grundmissverständniss seines Systemes und den Grundfehler der nach ihm auftretenden Verbesserer, woraus sich ergiebt, wie er das Schellingsche Princip, seinem eigenen gegenüber, gleich von Anfang angesehen. Nachdem man nämlich vernommen, dass die Wissenschaftslehre sich für Idealismus gebe, schloss man, dass sie das Absolute in die subjektive Hälfte, das oben so bezeichnete Denken oder Bewusstsein setze, — wie sehr es auch sich selbst und dem von ihr aufgestellten Begriffe des Absoluten widerspricht. Dennoch sei diese Ansicht der Wissenschaftslehre bei Freund und Feind gleich recipirt, und es gebe kein Mittel, sie ihnen auszureden. Die Verbesserer hätten unter diesen Umständen das Absolute wieder in die zweite Hälfte geworfen, beibehaltend übrigens das Wörtlein Ich! —

Von Kant ist die Wissenschaftslehre aber dadurch verschieden: die höchste Urdisjunktion und ihre Einheit erkennend, ist er doch in eine Disjunktion anderer Art gefallen. Das Band des unabtrennlichen Seins und Denkens begriff er; aber er begriff es nicht in seiner reinen Selbstständigkeit an und für sich, wie es die Wissenschaftslehre aufstellt, sondern nur als gemeinsame Grundbestimmung, oder als Accidenz seiner drei Urmodifikationen, in der theoretischen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft, wodurch ihm eigentlich drei Absolute entstanden, von ihm besonders abgehandelt in seinen drei Kritiken, während ihm das wahre, Eine Absolute zu ihrer gemeinsamen Eigenschaft verblasste. Der Begriff des reinen (absoluten) Wissens mithin, das sich selbst, innerhalb seiner Urdisjunktion, nachweisbar und auf

näher abzuleitende Weise, in jene drei Grundmodifikationen theilt, war Kanten entgangen.

Diess reine Wissen — (gleich dem Absoluten gesetzt, genau in dem angegebenen Sinne) — zum Ausgangs- und Deduktionspunkte zu machen, ist dagegen Charakter der Wissenschaftslehre. Daher muss es die Behauptung derselben sein, dass das Wissen, in dem Sinne, wie es gefasst worden, wirklich eine rein für sich bestehende Substanz sei, dass es, als solches, von uns „realisirt" werden könne, und dass eben in seiner Realisirung die wirkliche Realisirung der Wissenschaftslehre bestehe.

Die Einsicht, mit der sie anhebt, wird daher keinesweges zunächst in der Einsicht der Spaltung des Wissens in Sein und Denken, noch der tiefer liegenden Disjunktion desselben in theoretische und praktische Vernunft und in Urtheilskraft bestehen: vielmehr in der Einsicht der unmittelbaren Unabtrennbarkeit dieser beiderlei Weisen, sich zu spalten. Die Deduktion dieser beiden Spaltungen besteht daher anderntheils in der Nachweisung der darin sich behauptenden Einheit und Selbstständigkeit des reinen Wissens. Das Princip des Wissens entspricht so dem Begriffe der Leibnitzischen Monas, nicht aber als der endlich begränzten, sondern als des die Begränzung, Spaltung und Concretion in sich ebenso unendlich setzenden, wie in seine Einheit und durchdringende Ganzheit aufnehmenden urmonadischen Wissens. So ist jener Begriff der Urmonas einerseits aus seiner abstrakten Fassung in die Wirklichkeit versetzt, andererseits jedoch ist es unmöglich gemacht, was dem Principe nach von Leibnitz schon geschehen war, mit dieser Gestalt des Begriffes das Princip der Immanenz zu überwinden: die Wissenschaftslehre macht selbst vielmehr hiernach eine bestimmte Gestalt unter den Systemen der Immanenz aus. —

Die Wissenschaftslehre dringt somit hindurch bis zur höchsten Synthesis, und vollzieht — „realisirt" — so das reine Wissen in sich; sie gedenkt daher schlechthin nichts

Unbegreifliches zuzugeben, und Nichts unbegriffen zu lassen; wie sie denn sich bescheidet, gar nicht existiren zu wollen, falls ihr ein durch sie nicht Begriffenes nachgewiesen wird, indem sie durchaus entweder Alles sein will oder gar nicht. „Sollte sie auch, wie ich zur Vermeidung des Missverständnisses sogleich hinzusetze, ein *absolut* Unbegreifliches zugeben müssen; so wird sie es eben als das, was es ist, als absolut unbegreiflich, begreifen, also es doch begreifen, wobei denn wohl eben das absolute Begreifen anheben dürfte.“ (A. a. O. S. 105. 106. 104.)

Diese letzte, von uns desshalb besonders ausgezeichnete Aeusserung trifft den Punkt, der, als der gemeinschaftliche, nach Rückwärts und Vorwärts weisend, die frühere und spätere Gestalt des Systemes verbindet. Das als unbegreiflich begriffene absolut Reale ist an die Stelle des Kantischen Dinges an sich getreten, und breitet sich aus dem dunkeln Hintergrunde jener Fassung, allmählich immer stärker und schärfer gefasst, in der fortschreitenden Selbstbildung des Systemes aus. Aber es ist in keinem Sinne ein Objektives mehr, wie bei Kant, nur auch kein Subjektives, wie man nach dem gewöhnlichen Missverständnisse die Wissenschaftslehre ausgedeutet, sondern was schlechthin über diesen Gegensatz hinausliegt, indem es, als absoluter Gehalt der absoluten Form des Subjekt-Objektiven, diesen (erschöpfend von jener zu construirenden) Schematismus des Wissens erfüllt, und es selber dadurch zu dem als Schema (Bild) sich begreifenden Schema macht. Diess die spätere Wendung des Systemes, welche dem Wissen, als absolutem Urbilde, ein Ursein, das Absolute oder Gott, als Existentialgrund unterlegen musste vor und zugleich in aller Subjekt-Objektivität.

Hiermit wird aber alles bloss objektive Sein, das eigentliche sogenannte „Ding“, völlig aufgehoben und in seiner Nichtigkeit nachgewiesen: diess ist die Eine, negative Seite der Wissenschaftslehre, die Durchführung des

Princips der Reflexion. Die Aussage des gemeinen Bewusstseins vom unmittelbaren Sein der Aussendinge kann, philosophisch beurtheilt, nur die Bedeutung erhalten: dass jene Aussendinge und die ganze Objektivität Nichts seien, als die Summe der gegebenen Vorstellungen des unmittelbaren Bewusstseins, über deren Realität oder Nichtrealität dasselbe gar nicht zum Zeugnisse aufgerufen werden kann. Es ist vielmehr nur das durch die Wissenschaft des Wissens, auch in seiner Gewissheit eines Objektiven sich gegenüber, in dieser Thatsächlichkeit zu Erklärende, oder aus einem höhern Principe zu Begründende.

Indem es nämlich von einem Objektiven weiss, wird diess nur seine Vorstellung, dessen ganze Realität selbst nur eine vorgestellte, nicht seiende ist, d. h. eine solche, über deren Sein innerhalb dieses Wissens Nichts zu ermitteln ist. Würde sie dagegen als nicht vorgestellte, sondern nur seiende gefasst; so wäre sie hiermit gar nicht mehr für das Wissen vorhanden, und in keinem möglichen Bewusstsein kann es überhaupt vorkommen. Würde sie aber wiederum als Gewusstes gesetzt; so begänne damit nur derselbe Zirkel des Wiederaufgehobenwerdens. Indem das Sein für Wissen ist, ist es eben nicht Sein, sondern Vorstellung: wäre es jedoch nicht für dasselbe, so kann überhaupt in Bezug auf Wissen in keinem Sinne von ihm die Rede sein.

Um daher den Widerspruch in ganzer Schärfe auszusprechen: das Wissen und Sagen vom Sein hebt *im Einzelnen* das Sein selbst auf, und zerstört sein Ansich: indem es Etwas *für* das Bewusstsein wird, hört es damit auf, Etwas *an sich* zu sein, und ist lediglich Vorstellung eines solchen Ansich. Diess, dass kein Sein ohne das zweite, — wiewohl in der Regel, gleichfalls nach einem absoluten Gesetze des Bewusstseins, verborgen bleibende, — Glied der es setzenden Vorstellung, — des Denkens, sei, bezeichnet Fichte als die grosse Entdeckung Kants,

womit er jedem Dogmatismus für immer ein Ende gemacht habe. Aber entschieden, in einem Gesammtausdrucke zusammengefasst, hat er selbst es ausgesprochen.

Indem nämlich solchergestalt das Wissen immer schon mehr ist, als es unmittelbar von sich weiss; knüpft eben diese unvermeidliche Doppelheit seiner Natur — die nothwendige Folge seiner absoluten Grundform — den seltsam verschlungenen Knoten der Reflexion, die jedes gegebene Wissen in's Unendliche zwingt, über sich selbst hinauszugehen, und so in Widerspruch mit sich zu treten. Das Wissen selbst ist, seiner Form zufolge, diese absolute Reflexibilität; indem es jedoch auf diese Weise stets seine eigene Begränzung zu überschreiten vermag, wird auch der Augpunkt desselben dadurch stets ein anderer, und das Bewusstsein der Realität, in welchem es dort aufging, ist hier verschwunden, indem diese nun zu einem bloss Vorgestellten herabgesetzt wird. So sucht das Wissen im Einzelnen ewig eine Stütze, worauf es fusse, während es doch eben im Einzelnen sie sich stets selber hinwegzieht. Es bezieht sich unmittelbar auf Sein, als das in ihm Abgebildete; aber die Reflexion hebt dabei hervor, dass das Wissen überall, also auch hierin, nur von sich selbst wisse; jenes Sein also selbst nur Vorstellung des Seins sei.

In welcher einzelnen Form oder Thatsache das Wissen daher Seinsetzend wäre, d. h. aufginge in absoluter Gegebenheit, wie diess, zufolge seines Wesens, ihm nothwendig ist; so hätte damit die Reflexion Befugniss, es aus dieser Abgeschlossenheit aufzujagen, indem sie das ebenso in der Form desselben liegende Bewusstsein geltend macht, dass jenes Sein doch selbst nur innerhalb des Wissens, ein von ihm Vorgestelltes sei. — So scheint alles Wissen in einem beständigen, sich selbst bekämpfenden Widerspruche aufzugehen: so wie dasselbe von der einen Seite in einer festen, gegebenen Begränzung, in einer angeschauten Realität, sein Beruhen finden muss; so wiederholt die Reflexion, durch gleiche

Gesetzlichkeit des Wissens bedingt, eben so im Einzelnen unendlich den Process, diese Realität zu stürzen und aufzuheben. Es ist ein ewig wechselnder Kampf zwischen augenblicklicher Beruhigung und desto entschiedenerm Zweifel; nur, indem das Wissen Realität noch sucht, scheint sie ihm beschieden; wie es jedoch sie wirklich erreicht zu haben glaubt, schwindet sie ihm dadurch; und jeder Moment, wo es die ewig fliehende und dennoch stets vor ihm schwebende erreicht zu haben meint, deckt ihm nur eine neue Selbsttäuschung auf.

Dieser Zirkel und stets sich erneuernde Widerspruch, in welchem das Bewusstsein im Einzelnen unrettbar gefangen ist, begründet eben alle Skepsis, wie alle negativ idealistischen Theorieen. Ist einmal die unmittelbare Einheit zwischen Wissen und Sein, die Uebereinstimmung von Subjektivem und Objektivem, in der alles unbefangene (nicht reflektirende) Bewusstsein aufgeht, zerstört, sind beide durch Reflexion in Gegensatz mit einander getreten; so kann diese nur darin enden, beide Glieder, als von einander unabhängige, aufzuheben. Es wird geltend gemacht, dass das Sein doch eigentlich nur in und für Bewusstsein existire, wahrhaft also beide Gegensätze nur in absoluter Einheit mit einander existiren können. Von der andern Seite beruht aber ebensosehr der ganze Organismus des Bewusstseins auf der Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Bild und Gebildetem, also auf dem wahren und realen Gegensatze derselben, so dass es bei jener Ansicht der Reflexion dennoch nicht sein Bewenden haben kann.

Doch fruchtet es Nichts, vor dem nicht minder nothwendigen Ergebnisse derselben bloss die Augen zu verschliessen und seine Konsequenz ignoriren zu wollen, wie diess in jeder dogmatischen Philosophie geschieht, d. h. einer solchen, worin das Princip der Reflexion nicht anerkannt und mitdurchbildet wird. — Wahrhaft spekulativ kann jene Konsequenz demnach nur dadurch überwunden werden, dass ihr Princip vollkommen durchgeführt, und damit

die eigentliche Wurzel und der Grund jenes Widerstreites im Bewusstsein selber aufgedeckt wird.

Es ist der Standpunkt und die philosophische Bedeutung der Wissenschaftslehre, jenes Princip der Reflexion in wissenschaftlicher Form geltend gemacht, aber in ihrer weitern Entwickelung auch über sich selbst hinausgebracht, und seine vernichtende Gewalt aufgehoben zu haben. Jene Seite — die negative — möchte an ihr erkannt worden sein von den Mitphilosophirenden, weniger entschieden die andere, eigentlich erst erfüllende, welche ihr im grossen Ganzen der philosophischen Wissenschaft stets einen bedeutenden Platz sichern muss *). Indem sie nämlich das Besinnen zum Charakter ihres Philosophirens machte, und darin zu absolut durchsichtiger Besonnenheit sich vollendete, hat sie eben damit jenes, alle Realität verflüchtigende Princip der Reflexion über sich selbst verständigt, und seine wissenschaftliche Gränze und eigentliche Bedeutung ihm nachgewiesen. Kant hat wenigstens hingedeutet auf diess ganze Verhältniss, indem er, wenn auch noch in mangelhaftem wissenschaftlichem Ausdrucke, das Ich denke, welches alle einzelnen Vorstellungen müsse begleiten können, als die synthetische Einheit der Apperception, als den Brennpunkt alles Bewusstseins bezeichnete. Mangelhaft nennen wir aber jenen Ausdruck aus doppeltem Grunde, weil nicht das Denken oder überhaupt eine besondere Geistesfunktion es ist, welche wesentlich die Einheit der Apperception ausmacht; sodann weil das Ich nicht bloss alle einzelnen Vorstellungen muss begleiten können, sondern wirklich begleitet, ja wesentlich in sich schliesst, wiewohl es nicht immer aus dem innern Mittelpunkte des Bewusst-

*) Gleichwohl ist zu gestehen, dass seit dem ersten Erscheinen dieser Schrift und seit der Bekanntmachung der nachgelassenen Werke von Fichte auch diese Seite seines Systemes eine vollständigere und allgemeinere Anerkenntniss erlangt hat. Anmerk. zur zweiten Aufl.

seins als das Selbstsehende in die Peripherie des Selbstgesehenwerdens tritt.

In der ersten Darstellung der Wissenschaftslehre kam es noch darauf an, jene höchste Einheit von Subjekt und Objekt selber zu gewinnen, und aus ihr die Nothwendigkeit der in ihr selbst gesetzten Gegensätze zu construiren. Daher ist dort das allgemeine (unendliche) Ich das Deduktionsprincip, welches, an der schlechthin durch dasselbe gesetzten Begränzung des Nichtich sich verendlichend, zugleich in ein unendliches Streben über dasselbe hinausgewiesen wird. Hier streift jedoch das System noch unentschieden in sich selbst an's Nihilistische. Aber je mehr das Ich als die absolute Form der Subjekt-Objektivität erkannt wurde, desto stärker trat das darin still vorausgesetzte Substantielle und die Nothwendigkeit ihrer Erfüllung hervor. Hiermit musste der Ausdruck: Ich für das Princip hinwegfallen; die Substanz des Wissens, das Universum der Intelligenz, trat an seine Stelle, bald realistischer als Dasein des absoluten Seins (in seiner Religionslehre), bald idealistischer, als Licht, Urlicht, endlich als sich selbst verstehendes und damit in seiner Absolutheit sich vernichtendes Schema, Erscheinung des Absoluten, bezeichnet.

Nach diesem Vorblicke wird nun auch die erste Gestalt seines Systemes, in ihrer historischen Beziehung zu Kant und dessen unmittelbaren Nachfolgern, in etwas anderem Lichte erscheinen, wie gewöhnlich.

Dass es dem Kantischen Kriticismus an der Einheit eines Alles zugleich umfassenden, allgemeingültigen Princips gebreche, hatte schon Reinhold entdeckt, und die Forderung gestellt, die Transscendentalphilosophie auf ein solches kritisch reflektirend „aufzubauen", um die an sich zwar allgemeingültige Philosophie Kants dadurch auch zur allgemeingeltenden zu machen. Aber als Reinhold seine Theorie des Vorstellungsvermögens entwarf (1788—89), war kaum die Kantische Kritik der praktischen Vernunft (1788.), noch nicht seine Kritik der Urtheilskraft

erschienen. So konnte jener nur darauf bedacht sein, die in der Kritik der reinen Vernunft unverbunden gebliebenen Gegensätze unter sich zu vermitteln durch eine gemeinschaftliche Thatsache des Bewusstseins.

Der Gegensatz, wie der Zusammenhang zwischen dem Transscendentalen und Empirischen, das Gemeinschaftliche der Sinnesanschauung, der Verstandesbegriffe und der Vernunftideen lässt sich auf den verbindenden Begriff der Vorstellung zurückführen. Alle jene Unterschiede, indem sie in das Bewusstsein eintreten, können nur von ihm vorgestellte sein. Mithin ist der „Grundsatz" der Vorstellung der einfachste und oberste; er besitzt durch sich selbst Evidenz und Gewissheit. — So entstand aus der Einsicht in jenen Mangel der Kantischen Transscendentalphilosophie das Bedürfniss — aus der Entdeckung jener Universalthatsache der Entwurf einer Elementar- oder Fundamentalwissenschaft für dieselbe, welche Reinhold als Theorie des Vorstellungsvermögens auszuführen gedachte. Die weitern Verhandlungen ergaben indess sehr bald, dass jenes Princip kein „Grundsatz", sondern eine Thatsache, kein an sich Evidentes und Grundgewisses, sondern ein durch psychologische Analyse gefundener höchster Gattungsbegriff des Bewusstseins sei, aus welchem man nicht synthetisch deduciren, sondern in fortgesetzter Analyse die übrigen Thatsachen des Bewusstseins unter ihn einordnen könne.

Demnach war dadurch der nächste Fortschritt geschehen: der Begriff eines Einheitsprincipes, aus welchem sich synthetisch-nothwendig der Grundgegensatz und die weitern Unterschiede des Bewusstseins ergeben, war als Forderung aufgestellt. Ebenso hatte Jac. Sigism. Beck, wiewohl später, als der erste Entwurf der Wissenschaftslehre schon erschienen war, von anderer Seite den Transscendentalismus Kants vollendet: das Ding an sich, die ausserhalb des Bewusstseins fallende, es „afficirende" Objektivität war von ihm (in dem „einzig möglichen Standpunkte, aus welchem die kritische Phi-

losophie beurtheilt werden muss". Riga 1796.) als unverträglich mit dem wahren Sinne der Kantischen Philosophie, abgewiesen worden. Ebenso hatte Kant selber durch den Satz von der Einheit der synthetischen Apperception auf das höchste, allvermittelnde Princip im Bewusstsein gedeutet. Die Combination von diesen drei Gedanken enthielt das Princip der Wissenschaftslehre, und sie war sich zugleich dieser Entstehung völlig bewusst; wie es überhaupt der glücklichste und bildungsreichste Zeitpunkt für die Philosophie ist, wenn sie sich stetig und selbstbewusst entwickelt, oder, falls die nächsten Schritte des Pfades sich zu verlieren drohen, wenn sie rückwärts blickend sich völlig zu orientiren sucht. Diese besonnene Reife damaliger Ausbildung förderte besonders Reinhold, weniger durch die Macht seines Denkens, aber durch die Sittlichkeit und offene Geradheit seines Forschens. Er war sogleich bereit, auch einen ihm selber feindlichen Fortschritt gewissenhaft einzugestehen und empfehlend in das Publikum einzuführen. Selbst seinem spätern Missgriffe mit der Philosophie Bardili's, endlich seinem Versuche, noch weiter zurückschreitend, durch Kritik der Sprache und erkenntnisstheoretische Forschungen über das Verhältniss der Sinnlichkeit und des Denkvermögens eine Vereinbarung unter den Philosophieen herbeizuführen, lag unstreitig in dunkler Ahnung das Richtige und gerade Zeitgemässe zu Grunde: doch trat es nie klar und vollendet, darum auch nicht zu eigener Befriedigung für ihn, aus ihm heraus. Reinhold gehörte zu den Geistern, welche nie fertig mit sich werden, aber durch die haltungsvolle, gewissenhafte Selbstbescheidung stets ehrwürdig bleiben. *)

*) Die Urtheile Fichte's über Reinhold und seine Philosophie („Begriff der Wissenschaftslehre" Vorrede S. VI.), welche er nie verläugnet hat (vergl. „Leben und Briefwechsel" II. 273. 77. f. 310—12. 323.), und das Schellings (Philos. Schriften S. 65. 66.) müssen auch jetzt als durchaus bezeichnend und massvoll hier angeführt werden.

Fichte selber spricht sich über jenen Uebergang so aus (Leben und Briefwechsel II. S. 228.): er habe bloss die Bemerkung Reinholds, dass das System der Philosophie auf einen höchsten, durch sich evidenten Grundsatz ruhen müsse, und Kants Bemerkung, der offenbar auf die Subjektivität, als dieses Princip, hingewiesen, unter sich zu verbinden nöthig gehabt, um die Idee seiner Wissenschaftslehre zu fassen. Richtig; denn das in der That durchaus Neue, was durch Fichte in die Philosophie kam, der Geist der Methode, der deducirenden Aufweisung der Nothwendigkeit, von Glied zu Glied synthetisch fortzuschreiten, war in der Forderung begründet, die ganze Philosophie aus Einem Principe herzuleiten. Es war damit in die stagnirende Zeit ein Eingriff geschehen, wie durch Des Cartes, späterhin durch Hegel, und nicht sowohl eine bestimmte Gestalt des Systemes, vielmehr ein neuer Bildungsstandpunkt und Stil des Philosophirens eingeführt. Die so angeregte und Andern mitgetheilte Bewegung reicht weit hinaus über das Ziel, welches der Beginner ihr setzte, und schon in Fichte hat seine Methode mehrere sehr bestimmt zu unterscheidende Stadien des eigenen Systemes hervorgebildet.

Schon diess ist bedeutungsvoll, dass er, der Erste seit der Cartesianischen Schrift *de methodo*, über den Begriff der Philosophie als Wissenschaft nach ihren formellen Anforderungen — (Kant hatte nur die allgemeine Möglichkeit derselben zu untersuchen sich vorgesetzt) — selber philosophirte. Es ist geschehen in der Schrift: „über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“ (1794. 2te Aufl. 1798.). Hierin wird aus dem allgemeinen Begriffe der Wissenschaft, als einer Gewissheit im Wissen, wodurch ein Umkreis von Sätzen verbunden und zur gleichen Gewissheit mit dem Principe der Wissenschaft erhoben werde, die Nothwendigkeit nachgewiesen, dass es eine Wissenschaftslehre geben müsse: — die Wissenschaft nämlich, welche den Grund aufzuweisen hat, warum über-

haupt eine solche (bedingte) Gewissheit in Wissen zu sein vermöge, durch Nachweisung des Princips des Wissens, seiner Urgewissheit.

Sie muss daher ein Princip für sich selbst haben, welches weder aus ihr bewiesen werden kann, noch aus irgend einer andern Wissenschaft. Das Princip ist, weil es ist, unbedingt und zugleich allbedingend; durch sich evident; aber allem Andern nur durch seine Gegenwart darin Evidenz verleihend. Giebt es daher überhaupt ein System im Wissen; so giebt es auch einen ersten, absoluten Grundsatz und eine Wissenschaftslehre: giebt es diese, so auch jenen. Auch die Wissenschaftslehre kann nur sein, weil sie ist. Es ist dies der unvermeidliche Zirkel, der dann immer sich ergiebt, wenn wir zum Schlusse gelangt sind, zu der sich selbst tragenden und in sich zurückkehrenden Vollendung. Nur die Wissenschaftslehre ist diese Totalität, und so absolut vollendet, weil sie die absolute, in sich selbst gleiche, in der Anwendung aber unendliche Gewissheit des Wissens zu ihrem Principe hat. Sie ist die Wissenschaft von der nothwendigen Handlungsweise des menschlichen Geistes in seiner (dem Inhalte nach unendlichen) Freiheit des Handelns.

Desshalb ist nicht mehr, wie bei Reinhold, die allgemeinste Thatsache des Bewusstseins, sondern die ursprünglichste Thathandlung in allem Wissen der Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre. Es ist diese das sich selbst setzende und in allem Setzen mit sich gleich bleibende Ich. Die Gewissheit und Nothwendigkeit in allem übrigen bestimmten Wissen ist nur die Uebereinstimmung und Sichselbstgleichheit des Ich in dieser einzelnen Gestalt seines Sichselbstsetzens. Somit setzt sich die Gesetzgebung des Wissens aus dem reinen Ich fort: das Nothwendige, was in der Urgewissheit (Ich = Ich) gründet, geht in die einzelnen Gebiete des Wissens über: es ist nur die Fortsetzung und concrete Fassung jener Urgewissheit selber. Diese wird dann aber Objekt besonderer

Theile der Wissenschaftslehre, oder eigener abgesonderter Wissenschaften. (Das Verhältniss der Geometrie, der Naturwissenschaft und der Logik zur Wissenschaftslehre hat Fichte in diesem Sinne besonders abgeleitet: „Begriff der W. L." S. 42. f. S. 44—50.)

Der Schematismus der Wissenschaftslehre in ihrer frühesten Darstellung, nach den drei möglichen höchsten Grundsätzen, — dem ersten, nach Inhalt und Form unbedingten, dem zweiten, unbedingt der Form, bedingt dem Inhalte nach, dem dritten, unbedingt im Gehalte, bedingt in der Form, — können wir hier übergehen, indem er gleich in der zweiten Bearbeitung derselben (in den Abhandlungen des philosophischen Journals 1797.) fallen gelassen wurde. Die „zweite Einleitung in die W. L." giebt dagegen ausreichende Rechenschaft (ebendaselbst, 1797. Bd. I. S. 327. ff. 334. ff. II. S. 36. ff.), wie das Ich derselben, durch reine, aber denkende („intellektuelle") Selbstanschauung, zu gewinnen sei.

Das reine, absolute Ich ist nur durch unendliche, sich selbst setzende Thätigkeit. Ueber das Ich kann nicht hinausgegangen werden: was da ist, ist nur für dasselbe; und die Meinung, darüber hinausgegangen zu sein, hebt sich selbst auf. Alle Realität, wie Gewissheit für uns, fällt nur innerhalb desselben.

Aber die unendliche Thätigkeit des reinen Ich ist nur als begränzte zu denken, wenn es zu wirklicher Selbstanschauung kommen soll. Schranke jener Thätigkeit ist also das schlechthin zu Postulirende, damit das in seiner Thätigkeit an sich unendliche (hiermit ideelle) Ich in den Moment wirklicher Selbstanschauung trete. Das concrete Ich wird es nur am ebenso bestimmten Nichtich. Schranke, Beschränkung innerhalb der Unendlichkeit, setzt aber Theilbarkeit der letztern, jede Theilbarkeit ferner setzt Quantum. Es muss daher im reinen, absoluten Ich ein theilbares Quantum des Ich sowohl, als des Nichtich, gesetzt sein, welches aber ebenso schlechthin muss aufgehoben, in seiner Schranke überschritten

werden können, ohne dass das (reine) Ich aufgehoben ist. Das absolute Ich kann sich nur als ein schlechthin getheiltes Ich (unendliche Reihe von Ichen), einem ebenso getheilten und durchaus bestimmten Nichtich gegenüber (Sinnenwelt), wirklich anschauen. Beide sind daher in dem absoluten Ich und durch dasselbe nicht nur überhaupt in unabtrennlicher Beziehung zu einander, sondern zugleich als schlechthin sich gegenseitig bestimmende gesetzt. *)

Diess Princip nun, — die Einheit des Unendlichen und Endlichen, die es eben dadurch ist, dass es, absolut sich verwirklichend, sich verendlichen muss, aber jede Selbstverendlichung überschreitend, sich darin als das Unendliche erweist, — diess Princip ist der Grundbegriff des Absoluten in den beiden folgenden Systemen geworden. Das reine, absolute Ich Fichte's stellt vorbildlich die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven bei Schelling dar, welche, ausdrücklich als „unendliches Subjekt-Objekt" bezeichnet, „ihrer Natur nach sich objektivirt; aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) wieder hervor- und in eine höhere Potenz der Subjektivität wieder zurücktritt". So scheint vielmehr der Begriff der Steigerung, der Potenzen jenes Processes, bei Schelling der specifisch neue zu sein; aber auch von diesem wird sich eine Analogie in der Wissenschaftslehre finden. Ebenso, ja noch entschiedener, taucht das absolute Ich Fichte's in Hegels absoluter Idee mit dem Momente der unendlich übergreifenden Subjektivität wieder auf. Und Fichte'n selbst ergriff einmal der Gedanke (in einem Briefe an Jacobi

*) Man vergleiche ausser dem ersten Hauptabschnitte des theoretischen Theils der W. L. („Grundlage des theoretischen Wissens" S. 46. ff.) und dem „Grundrisse des Eigenthümlichen der W. L. in Rücksicht auf das theoretische Vermögen" seine Erklärungen im Briefwechsel mit Jacobi und Reinhold (Leben II. S. 181. 182. 231. 32.)

a. a. O. S. 181.), welchen er nur im Systeme selbst keiner Durcharbeitung unterwarf, dass das Einzelich, auf empirischem Standpunkte, das reine Ich ausser sich als Gott setzen müsse, mit Hinzufügung der merkwürdigen Worte: „Wie kämen wir auch sonst zu den Eigenschaften, die wir Gott zuschreiben, und uns absprechen, wenn wir sie nicht doch in uns fänden, und nur in einer gewissen Rücksicht, als Individuum, sie uns absprächen?" Dass aber aus diesem Princípe, so unmittelbar von Kant herkommend, kein Idealrealismus werden konnte im vollen Sinne, diess hatte darin seinen ausreichenden Grund, dass Fichte sein von dort aus gewonnenes Princip überhaupt nur insoweit gültig finden konnte, als die Grundthatsache des Wissens und der Gewissheit im Wissen daraus deducirbar sei. Wer giebt uns denn das Recht, über das Ich hinauszugehen? — musste er fragen, — oder ist, wenn wir auch hinausgegangen zu sein erachten, das vermeintlich darüber Liegende nicht dennoch nur für das Ich, aus welchem Zirkel wir nie herauskommen? Kurz, die Konsequenz der Reflexionsansicht musste zuerst für sich selbst und vollständig sich durchsetzen, und durch sich selber überwinden. Diess Schauspiel wird uns das Folgende vorführen.

In jenem Principe ist ein Grundgegensatz enthalten, aus welchem die Urdisjunktion alles wirklichen Wissens hervorgeht.

1) Das Ich setzt sich als durch ein Nichtich bestimmt, der Schranke seiner absoluten Thätigkeit: diess ist in höchster Allgemeinheit intelligentes Ich, auf das Unmittelbarste Gefühl, Sich-Fixirtwissen des Ich in einem gewissen, durchaus bestimmten Bildinhalte. Es ist in jedem Falle der vorauszusetzende Moment für das Folgende; das Ich, bevor es praktisch werden kann, muss sich als wirkliche Intelligenz erst ergriffen haben: diess ist nicht möglich, ohne ihm gegenüber die Schranke, das Nichtich, als be-

stimmendes, das (endliche) Ich, als seiner Passivität sich bewusstes, vorauszusetzen. Ohne Objektives kein Subjekt.

2) Das Ich setzt sich als bestimmend das Nichtich: der ebenso ursprünglich mit dem ersten vereinigte, aber zugleich daraus resultirende Zustand des praktischen Ich.

Auf dem steten Sichvoraussetzen und Sichgegensetzen dieser beiden Grundzustände beruht die Organisation des Bewusstseins. Ohne den Gegensatz von Ich und Nichtich und ohne das Bewusstsein gegenseitiger Einschränkung wäre gar keines wirklich: denn wirkliches Bewusstsein ist nur ein bestimmtes Verhältniss dieses Gegensatzes. Das Ich kann sich gar nicht anders als wirklich setzen, denn durch das Nichtich bestimmt; diesen Zustand bringt es als Leiden, Receptivität, Gebundenheit in seinem Wissen, zum Bewusstsein.

So wird ihm das Nichtich zu Dingen an sich und ausser ihm. Das Vorstellen der Dinge ausser uns ist ein Handeln des Ich, wodurch es die Realität von sich hinweg in die Dinge setzt. Dadurch erhält das Nichtich für das Ich selbstständige Wirklichkeit, aber nur insofern, als das Ich die an sich seiende Wirklichkeit, die nur ihm zukommt, auf jenes überträgt. Ausserhalb der Beziehung auf das Ich, ausserhalb dieses Augpunktes des Bewusstseins, ist es ohne alle Bedeutung. Diess ist leicht und unwidersprechlich zu erweisen: die Behauptung seines Ansichseins schlösse sein Sein für das Ich aus. Ihr wirkliches Vorgestelltwerden setzt die „Dinge“ also nothwendig innerhalb der Sphäre des Subjektiven, als Produkte des reinen Ich in seiner absoluten und unendlichen Thätigkeit, als Gegenüber dem endlichen Ich, dem sie dadurch ein vorgestelltes Ansich werden.

— Diese Sätze — fügen wir hinzu — sind in solcher Allgemeinheit noch unbestimmt und bedürfen der Ausführung und nähern Fixirung; aber widerlegt, direkt aufgehoben können sie nicht werden. Der wirkliche Gegensatz

zwischen den Dingen und ihrem Bewusstsein, der sensualistische oder dualistische Gesichtspunkt, ist durch sie für immer widerlegt. Für die Intelligenz vermag nur zu sein das an sich Intelligible. —

Nehmen wir daher jene Lehre von der Einwirkung der äussern Dinge auf das vorstellende Subjekt an, so ist, nach dem doppelten Gesichtspunkte, auch eine doppelte Antwort darauf zu geben:

Dem Einzelich gegenüber, in seiner unmittelbaren, empirischen Selbstgegebenheit, sind sie durchaus unabhängig von demselben, gleichgebürtig mit ihm, seine Thätigkeit ursprünglich beschränkend und weiter sonach stets bedingend; — wiewohl in dem tiefsten Grunde der Sache „wir immer es selber sind, die auch darin handeln, nicht die Dinge."

Von dem transscendentalen Gesichtspunkte aus entdekken wir aber für beide, als die schlechthin unabtrennlichen antithetischen Glieder einer Synthesis, indem das für das Ich Seiende nur im Ich sein kann, den gemeinschaftlichen Grund im reinen oder absoluten Ich.

Hiermit sind die beiderseitigen Ansprüche des Realismus und Idealismus wirklich ausgeglichen: beide wollen das Problem über den Zusammenhang der Erkenntniss mit dem Dinge an sich lösen. Aber der einseitige (dogmatische) Realismus, wie der einseitige (bloss subjektive oder skeptische, die Welt zum Schein herabsetzende) Idealismus vermögen es nicht *). Hier ist die Ausgleichung völlig und gründlich erfolgt. Der transscendentale Idealismus führt gerade den Beweis dessen, was der Realismus nur behaupten kann: dass wir der Dinge bewusst werden, wie sie sind. Der transscendentale Standpunkt vertritt gerade völlig den realistischen; er ist zugleich empirischer Realismus, und in diesem Sinne hat sich die Wissen-

*) „Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre von Fichte" Phil. Journ. 1797. Bd. 1. S. 37. ff.

schaftslehre gleich Anfangs für Ideal-Realismus erklärt; denn durch sie, wie sich Fichte an einer andern Stelle ausdrückt, erfolgt „die gänzliche Aussöhnung der Philosophie mit dem gesunden Menschenverstande". Diess kann nur heissen, da die Aussagen des „gesunden Menschenverstandes" in keinem Sinne Etwas philosophisch erklären können, vielmehr selbst das philosophisch zu Erklärende sind: er wird in seinem unmittelbaren Bewusstsein in der That völlig erklärt und so in sich zufrieden gestellt. *)

Die ursprünglichste Einheit zwischen Ich und Nichtich, Bewusstsein und Ding, ist aber das Gefühl. Fühlen heisst unmittelbares Bewusstsein dieser Beschränkung des Bildens; und diese ist das Ursprünglichste im Ich, der faktische Entstehungsgrund des einzelnen Ich.

Dass daher ein Ich, und ein ihm Entgegengesetztes — Nichtich — sei, geht schlechthin allen Operationen des Gemüthes voraus; sie werden dadurch erst möglich. In die Sphäre des empirischen Ich fällt gar kein Grund, warum das Ich = Ich, und das Ding = Ding sein müsse: auch ist diess aus jenem Ich nimmermehr abzuleiten, aus dem überhaupt sich Nichts ableiten lässt: — sondern diese Entgegensetzung ist ihm, als empirischem, absolutes Faktum, weil es selber dadurch entsteht, d. h. sich gegeben wird, es also faktisch (wiewohl wissenschaftlich durch Reflexion) nie aufheben kann. Diess sind die ursprünglichen, ihm unbegreiflichen Schranken, die kein endliches Wesen aufheben kann.

Ueber diese Sätze hinaus geht keine Philosophie; aber aus ihnen muss die ganze Philosophie d. h. das ganze Verfahren des menschlichen Geistes, entwickelt werden.

*) „Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre": 2te Aufl. 1802. S. 167. 169. „Erste Einleitung" a. a. O. S. 12. S. 45. ff. „Leben und Briefwechsel" II. S. 181.

Jenes ursprüngliche Setzen, Gegensetzen und Theilen ist nun aber kein Denken, kein Anschauen, kein Empfinden, kein Begehren, kein Fühlen (in dem gewöhnlichen, philosophischen Sinne) u. s. f., sondern es ist die gesammte Thätigkeit des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat, die im Bewusstsein nie vorkommt, die unbegreiflich ist, weil sie das, durch alle besondern und lediglich insofern ein Bewusstsein bildenden Akte des Gemüths Bestimmbare, keinesweges aber ein Bestimmtes ist. *)

Das Nähere des Versuchs, die einzelnen Momente jener Gesammtheit aus dem Ich zu deduciren, übergehen wir hier, weil uns diess in reiferer Form nachher wieder begegnet. Mit dem Vorigen ist aber zugleich schon der Uebergang in den praktischen Theil der Wissenschaftslehre gegeben, welcher mit dem theoretischen so eng verbunden ist, dass er die Theorie des Bewusstseins erst vollenden kann. („Grundriss des Eigenthümlichen“ u. s. w. S. 221 ff.)

Damit das reine, absolute Ich in seiner unendlichen Thätigkeit begränzt werde und so zum wirklichen Selbstanschauen als Subjekt-Objekt gelange, wurde der Anstoss durch das Nichtich, die Begränzung, und damit die Wechselwirkung zwischen endlichem Ich und endlichem Nichtich schlechthin postulirt. Lässt sich der Grund dieses (hier nur postulirten) Anstosses nicht aus dem Ich selber deduciren, so hat die Wissenschaftslehre kein festes, unerschütterliches Fundament. Diess kann aber nur in ihrem praktischen Theile gefunden werden; denn das Ich, als Intelligenz, wurde überall nur erklärbar unter Voraussetzung der schon vorhandenen Begränzung.

*) „Grundriss des Eigenthümlichen“ u. s. w. S. 280. ff. „Begriff der W. L“ Vorrede S VI. Anmerkung zur ersten Ausgabe (nachher weggelassen); Leben und Briefwechsel“ II. S. 182.

Aber das Ich soll, allen seinen Bestimmungen nach, schlechthin durch sich selbst gesetzt, und demnach unabhängig von einem möglichen Nichtich sein. Und doch damit es diess sei, damit es den wahren Begriff (den immanenten Zweck) von sich erreiche, muss es sich selbst gefunden haben, Intelligenz geworden sein. Intelligentes Ich setzt unmittelbare Abhängigkeit vom Nichtich, Schranke, und diess ist der allgemeine Grund derselben, die Nothwendigkeit, die im Begriffe des Ich liegt, dass es überhaupt sich verwirkliche.

Hiermit sind jedoch das absolute und das intelligente Ich — die doch nur Eins ausmachen sollen — einander entgegengesetzt, was der ursprünglichen Identität ihres Begriffes widerspricht. Dieser Widerspruch kann nur so aufgehoben werden, dass das Ich, ursprünglich intelligent, zugleich sich anschauen muss, als hinwiederum schlechthin bestimmend das Nichtich, oder praktisch.

Das Nichtich ist sonach nicht blosse Schranke, absolutes Fixirtsein des intelligenten Ich, sondern Gegenstand eines Handelns des Ich auf dasselbe, und in dieser Rücksicht die Thätigkeit des Ich zwar bestimmend, — nicht aber wahrhaft begränzend, oder ein selbstständiges Princip des Widerstandes ihr entgegenzuhalten fähig. In der Sinnenwelt und im sinnlich bestimmten Ich ist Nichts, was dem praktischen Handeln des Ich und dem Sittengebote eine wahrhafte Schranke zu sein vermöchte; die Sinnenwelt ist nur die durchaus selbstlose Sphäre der sittlich-praktischen Thätigkeit, als solche durchaus bestimmten, aber an sich gleichgültigen (*apriori* unbegreiflichen) Inhalts: nur dass sie sei, nicht was sie sei, mit Nothwendigkeit erkennend lassend. Aber wie sie auch ist, an sich selber ist sie ohnmächtig, um Widerstand zu thun dem praktischen Ich; vielmehr ist jede Gegebenheit in ihr gleich gut, gleich-gültig, um die Sittlichkeit daran zu entwickeln.

Bei diesem in Bezug auf die Grundwahrheit der ganzen Weltansicht einzig richtigen und einfach erschöpfenden

Satze ist es auch in der folgenden Umgestaltung des Systemes geblieben. Aber wenn die Natur, in ihrem Verhältnisse zum Reiche des Geistes und seiner Entwicklung, in Wahrheit ein durchaus Ohnmächtiges bleibt, und nur die Verwirklichungsstätte desselben, ein teleologisch ihm Zugebildetes ist: so folgt keinesweges daraus, dass sie an sich selber ein leer Schematisches, der Vernunft Baares sein müsse. Vielmehr muss schon der gründlich festgehaltene Begriff jenes Zugebildetseins der Natur für die Intelligenz auf die Konsequenz führen, dass sie an sich nur intelligenten Wesens, unmittelbare Vernunft sein könne. Dennoch hat der Urheber der Wissenschaftslehre, die Grösse seines eigenen Princips misskennend, sich dieser Konsequenz nie bequemen wollen, aus einer tief in der Bildung der Zeit liegenden, in ihm nur zur Reife gebrachten Abkehr von der Natur und ihrem Walten. —

Aber es ist auch noch ein anderer, tiefer liegender Widerspruch im Begriffe des Ich zu lösen, liegend in dem Gegensatze seiner (an sich) unbegränzten, (für sich) jedoch immer begränzten Natur.

Insofern das Ich unendlich ist, kann seine Thätigkeit nicht auf die Begränzung gerichtet sein, in der es unmittelbar sich findet: sie kann nur *auf es selbst zurückgehen*. Sie ist unendliche *Selbstbestimmung*, als die dem *Principe* nach erste und ursprüngliche Thätigkeit desselben. Als begränzt Thätiges, wie dennoch das Ich *unmittelbar* sich findet, ist es auf seine Schranke, das Nichtich, gerichtet: es ist in diesem Bezuge *objektive Thätigkeit* auf einen sie beschränkenden, rückbestimmenden Gegenstand.

Beides ist nur so vereinigt zu denken, dass die unendliche, in sich zurückkehrende Thätigkeit des Ich sich zu der objektiven, wie Ursache zur Wirkung verhält: dass das Ich, in der endlichen Begränzung seiner Thätigkeit dennoch unendlich, sich durch die erstere zur letzten bestimme. *Das Ich ist in dieser Endlichkeit unendlich, weil es über jede Schranke hinaus-*

gehen kann. Aber hiermit wird auch die Gleichheit (Uebereinstimmung) der unendlichen und der objektiven Thätigkeit gefordert, da in ihr erst der Fundamentalwiderspruch des Ich gelöst sein kann: d. h. beide „sollen" schlechthin gleich sein; das Objekt soll schlechthin zu einem mit dem Subjekte übereinstimmenden gemacht werden, — und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seins willen, ist es, was diese Uebereinstimmung fordert, — der kategorische Imperativ Kants (S. 240.).

Das Nichtich kann aber niemals völlig übereinstimmen mit dem Ich, sofern es auch nur der Form nach ein dem Ich Anderes sein soll: mithin ist die selbstbestimmende Thätigkeit des Ich gar kein Bestimmen zur wirklichen Gleichheit, sondern nur ein Streben zu einem solchen gleichmachenden Bestimmen — aber ein unendliches, welches dennoch völlig „rechtskräftig" ist; denn es ist durch das absolute Setzen des Ich mitgesetzt.

Somit ist durch das Wesen des absoluten Ich selber, welches sich verwirklichen, als endlich-bestimmtes setzen muss, zugleich gesetzt ein unendliches (alternirend sich begränzendes und diese Gränze überschreitendes) Streben. Diess aber kann nur stattfinden in Bezug auf ein mögliches Objekt. — Weil daher das unendliche Streben sich schlechthin verwirklichen muss, ist ebenso schlechthin eine Sphäre desselben, die allgemeine Objektivität, gesetzt. Das intelligente Ich, mit der darin gesetzten Synthesis, ist nur der Verwirklichungsmoment des praktischen: die Sinnenwelt hat nur darin ihren Ableitungsgrund.

Diess endlich ist der wahre Deduktionspunkt der Vereinigung zwischen dem intelligenten (theoretischen) und dem absoluten (praktischen) Ich. Der Anstoss durch das Nichtich ist im endlichen Ich eben schlechthin gesetzt durch das absolute, *damit* das absolute Ich in sich selbst zur Wirklichkeit komme, — also strebend (S. 242—266.).

Die daraus erfolgende Einheit des Ich mit dem Objekte, in der es, wie es sich selbst setzt, ebenso unmittelbar

sich bewusst wird, von der daher alle Intelligenz ausgeht, kann nur bezeichnet werden als Fühlen: der *terminus a quo* aller weitern theoretischen Bestimmungen. Aber ebenso unmittelbar wird das Ich sein unendliches Streben fühlen, als Trieb; aber als auf das Objekt gerichteter Trieb: der *terminus a quo* aller praktischen Bestimmungen. — In diese Synthesis fällt der Grund aller Realität. Daher scheint die Realität eines Dinges gefühlt zu werden, während doch nur das Ich gefühlt wird, sich fühlt in seiner unabwendbaren, zwischen beiden Grundgegensätzen der Unendlichkeit und der Begränzung, dadurch des Gefühls und des Triebes, schwebenden Organisation.

Etwas, das lediglich im Gefühle ist, ohne dass das Ich seiner Anschauung desselben sich bewusst wird, noch bewusst werden kann, wird geglaubt. An Realität, sowohl des endlichen Ich, als des Nicht-ich, findet lediglich Glauben statt, aber ein hier nach seinem Principe aufgewiesener nothwendiger. Das Ich bleibt damit eben in dem Zirkel seines eigenen Wesens eingeschlossen, den es zu durchbrechen niemals vermag, dessen Augpunkt mit allen seinen Konsequenzen die Reflexion nicht aufhebt, nur erklärt. Fichte hat diess an anderer Stelle (Leben und Briefwechsel II. S. 308.) sehr bezeichnend so ausgedrückt: dass alle Realität für uns nur durch Neigung entstehe, — durch jenes unmittelbare, unreflektirte Einssein mit dem Gefühle, dessen wir, auch durch die Reflexion es aus seinem Grunde begreifend, uns nicht entschlagen können.

Es ist ganz derselbe Begriff, ja dasselbe Wort — „Glaube an die Realität" — dem wir vorher bei Jacobi, in noch bestimmterem, philosophisch entwickelterem Bewusstsein bei Hume begegneten. Aber bei Beiden trat er der Spekulation entgegen, als ein von ihr unerklärbares Faktum, als Instanz wider sie, wodurch sie Lügen gestraft, ja zu Grunde gerichtet werde.

Anders in der Wissenschaftslehre; und man sieht, wie Recht Fichte hatte, Jacobi entgegen in aller Aus-

drücklichkeit darauf zu bestehen, „dass seine Philosophie ebenso sehr ihr Wesen im Glauben habe, als die Jacobische" (Leben etc. II. S. 306.). Aber nicht im Glauben, als einem schlechthin unbegreiflichen Faktum: sie deducirt vielmehr seine absolute Nothwendigkeit, ja das Unwiderstehliche desselben, einiget sich also völlig mit ihm und erklärt ihn. Hiermit ist sie also, dem wissenschaftlichen Bewusstsein nach, völlig und unabläugbar über Jacobi hinausgeschritten.

Aber die Ableitung jenes „Glaubens" selber war nach anderer Seite hin unvollständig geblieben, und Jacobi hat mit durchdringendem Blicke (in seinem Sendschreiben an Fichte) diesen Mangel entdeckt, indem er das System als nihilistisches bezeichnet. Denn hier in der That liegt der Mittelpunkt der Ungenüge, durch welche die damalige Gestalt desselben über sich selbst hinausführen musste. Es wird von ihm nachgewiesen, dass das Ich, um sich selbst setzen zu können, ursprünglich fixirt sein müsse in irgend einem schlechthin fertigen (sinnlich empirischen) Bildinhalte, — gleichviel wie beschaffen — den es als Nicht-ich sich gegenüberstellt. Sichsetzen des Ich, und Sichsetzen in einem specifisch bestimmten Gefühle ist ein einziger, untheilbar verbundener Wissensakt. Das Dasein des Wissens in seiner absoluten Reflexionsform setzt, d. h. postulirt schlechthin, einen absoluten Bildinhalt. Hiermit wird jedoch der Bildinhalt selbst als nur formeller, leerer, behandelt; denn nur dass ein solcher sein müsse, nicht aber was er ist, kann in diesem Zusammenhange nachgewiesen werden. Aber die Forderung eines absoluten Bildinhaltes für das Ich erklärt nicht zugleich, woher ein solcher ihm kommen könne: das Postulat enthält kein Deduktions- oder Erklärungsprincip. Die Wissenschaftslehre der ersten Periode ist nicht von dem Fehler freizusprechen, Beides unter einander gemischt, die Nachweisung von dem Bedürfnisse eines solchen Inhaltes im Ich, mit der Deduktion, der Erklärung, dass ein solcher sein müsse und woher er komme, verwechselt zu haben. Aus dem

(reinen) Ich kann er eben desshalb nicht stammen, weil das Ich seiner Grundform nach desselben bedarf. Die wahrhafte Folgerung wäre die gewesen, dass das Ich, das Wissen, schlechthin nicht bloss aus sich selbst erklärt werden könne, überhaupt kein letztes, in sich selbst abgeschlossenes Grundfaktum sei, sondern sich nur als Abgestammtes, Zweites, Principiirtes begreifen könne, als das Nichtabsolute eines Absoluten. Diese letztere Wendung entscheidet: der Quell jenes absoluten Bildinhaltes ist entdeckt, und das Wissen ist selbst nichts Anderes, als die absolute Reflexions-, Selbsterscheinungsform für jenen. Der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven ist in die Einheit desselben ebenso zusammengefasst, als sie selber doch jenen Gegensatz unablässig setzen muss. Jetzt erst ist der Idealismus wahrhaft realistisch geworden.

Die Wissenschaftslehre selbst suchte sich Anfangs das Geständniss dieser Lücke zu verbergen, indem sie auf ihre Rechts- und Sittenlehre verwies. Aber sie selbst wurde dadurch nicht ausgefüllt, sondern ihre Entdeckung nur hinausgehoben: nach der gewöhnlichen Weise, die schwache Seite einer Lehre dadurch verdecken zu wollen, dass man sie an mehrere Stellen vertheilt.

In der Rechtslehre ist nämlich der Begriff des Individuums der fundamentale. In der Sphäre des intelligenten Ich ist eigentlich gar kein individuelles Ich: die Sinnenwelt in ihrer schlechthin fixirten Anschaubarkeit, die Denkgesetze in ihrer Allgemeingültigkeit sind vielmehr dasjenige, wovor alle Individualität zur Bedeutungslosigkeit verschwindet. Aber das intelligente, an seiner Schranke sich findende, daran zu sich selbst kommende Ich ist eben damit nur als Individuum wirklich. Das „vernünftige Wesen" kann sich nicht mit Selbstbewusstsein setzen, ohne sich (als Individuum) als Eins unter Vielen, gleich Bewussten und gleich Freien, zu setzen.

Hier wird jedoch das Ich ein individuelles nur durch die Besonderheit der Wirkungssphäre, in der jedes sich

gegeben ist, — durch alles Das, was wir äussere Natur an ihm nennen können, — und wo zugleich, durch das erste Moment seiner Selbstbestimmung gegen diese, jedes folgende bedingt wird. Von einer innerlichen, geistig erfüllten Individualität, wodurch sie die aus ursprünglicher Selbstheit eigenthümliche sei, lässt sich nach dem anfänglichen Standpunkte der Wissenschaftslehre kein Grund angeben; und dennoch ist es ursprüngliches Bedürfniss, unentwickelte Grundvoraussetzung des Systemes, dem praktischen Ich eine solche durchaus übersinnliche Realität zuzusichern, indem nach ihm nur das praktische Ich das reale ist.

Der Rechtslehre fällt es anheim, die Verhältnisse der individuellen Iche zu einander abzuleiten. Die nothwendigen Bedingungen, unter denen ein individuelles Ich neben den andern allein ein frei sich bestimmendes sein kann, erzeugen die Rechte desselben: unveräusserliche oder Urrechte, die mit dem Begriffe der freien Person unauflöslich mitgesetzt sind; Zwangsrechte, welche durch den Eingriff Anderer in meine Urrechte mir erwachsen; ich darf sie zwingen, diese zu achten. Ob der Fall jener Verletzung meiner Urrechte aber eingetreten ist, kann nur durch Rechtserkenntniss und Richterspruch entschieden werden. Desswegen muss diess, so wie die Gewährleistung der Rechte eines Jeden, in die Hände eines Dritten, Mächtigern, dem Alle vertrauen, niedergelegt werden: so entsteht der Begriff des Staats, des gemeinen Wesens. *)

So ist die Rechtslehre rein gehalten von der Einmischung sittlicher Principien und Beweggründe, — eine Sonderung, welche hier zuerst mit voller Schärfe geschah, und die sich Fichte wohl als Verdienst anrechnen konnte **). Auf dem Gebiete des Rechtsbegriffes erscheinen

*) Grundlage des Naturrechts Th. I. S. 104—128. Vgl. das System der Rechtslehre in den nachgelassenen Werken Bd. II. S. 500—516.

**) System der Rechtslehre a. a. O. S. 498.

die Iche sich nur in absoluter Spaltung, als Individuen.

Der Sittenlehre fällt es nun zu, die Individuen wieder zur Einheit, zum Bewusstsein der Gemeinschaft, zurückzuführen, das reine Ich, welches Anfangs als allgemeines Princip, als Hintergrund, gezeigt wurde, jetzt auch in seiner Realisirbarkeit und Selbstrealisirung nachzuweisen. Hier bedarf es eben darum eines Realen, des sittlichen Willens, der Etwas will, nicht überhaupt nur will. Dieser scharfe Gegensatz, an dem der Begriff des reinen Ich, als absoluten, sich brechen musste, trat erst in der zweiten Gestalt der Sittenlehre hervor: das Reale, Inhaltvolle, jedes Ich eigenthümlich Individualisirende und doch dadurch zugleich zur Einheit Verbindende, ist das Bild Gottes. Nur dadurch wird das Ich reales Princip *). —

Obigem zufolge fällt daher in den Bereich der Sittenlehre ebensowohl die genetische Ableitung des empirischen Ich aus dem reinen, als auch die Zurückführung des erstern auf dieses. Das Vereinigungsglied des reinen und empirischen Ich liegt darin, dass ein Vernunftwesen schlechthin nur als Individuum sein könne, wiewohl es zufällig und durchaus empirischen Ursprungs ist, wie jedes Individuum bestimmt sei. Das aber, was das Ich zum individuellen macht, ist der Wille, die durchaus eigenthümliche Selbstbestimmung desselben in der schlechthin ihm gegebenen Sphäre seines Wirkens in der Sinnenwelt. Somit gehört der Wille selbst zu der unmittelbaren Selbstgegebenheit des Ich: er ist das Empirische, so wie der „Verstand" (im weitesten Sinne, die Intelligenz und das Vorstellungsvermögen, — der Augpunkt, in welchem die allgemeine Intelligenz sich auf individuelle Weise in mir ergreift im ganzen Contexte der Empirie —), und der Leib, als der

*) System der Sittenlehre in den nachgel. Werken Bd. III. S. 13. 14.

meinige, die unterste Zuspitzung des Individuellen, zu dieser unmittelbaren Selbstgegebenheit gehören.

Aber das *Objekt* des Sittengesetzes, d. i. dasjenige, worin es seinen *Zweck* dargestellt wissen will, ist schlechthin nichts Individuelles, sondern die Vernunft überhaupt: in einem gewissen Sinne *hat das Sittengesetz sich selbst zum Objekte*. Aber diese Selbstobjektivirung kann es vermitteln nur durch die individuellen Iche. Das Sittengesetz ist daher für diese die Verwirklichung und Darstellung des reinen Ich in ihnen: mithin ist es für sie das schlechthin allgemeine, wie gemeinsame. Jedes Individuum *soll* schlechthin sich gleich- oder übereinstimmend machen der absoluten Vernunft, dem reinen Ich. Diess kann aber nicht am Einzelnen erreicht werden, sondern nur in der Gemeinsamkeit Aller. Mithin ist zur Realisirung des absoluten Soll, des *unbedingten* Zweckes, als *vermittelnder* Zweck gesetzt die Veredlung und Sittlichkeit Aller. Nicht *Ich* bin mir Endzweck; ich bin *für mich selbst* nur Mittel eines Endzwecks, alle Andern zur Sittlichkeit zu erheben. Alle Andern *ausser ihm* sind dem Individuum Zweck, nie es sich selbst. Der Gesichtspunkt, von welchem aus alle Individuen ohne Ausnahme letzter Zweck sind, liegt über alles individuelle Bewusstsein hinaus. Daher wird die Vernunft, das reine Ich, von dem endlichen (intelligenten) Ich ausser sich gesetzt. Nur die gesammte Gemeine vernünftiger Wesen ist die *Realisirung* der Vernunft, des reinen Ich. Die Darsteltung desselben ist das Ganze der vernünftigen Wesen, die *Gemeine der Heiligen*.

„Jedem allein wird vor seinem Selbstbewusstsein die Erreichung des Gesammtzwecks der Vernunft aufgetragen; die ganze Gemeine der vernünftigen Wesen wird von seiner Sorge und Wirksamkeit abhängig, und er allein ist von Nichts abhängig. *Jeder wird Gott, so weit er es sein darf*, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen. Jeder wird gerade dadurch, dass seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Dar-

stellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt; eigentliches reines Ich, durch freie Wahl und Selbstbestimmung". *)

Hiernach bestimmt Fichte an zwei andern Stellen **) den Gegensatz seiner Lehre mit dem Stoicismus, wie mit der Mystik. Im konsequenten Stoicismus wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich. Der stoische Weise ist allgenugsam und unbeschränkt; es werden ihm alle Prädikate beigelegt, die dem reinen Ich oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir Gott nicht gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet dagegen das reine Ich und das empirische: diess kann nur darnach streben, in unendlicher Annäherung dem reinen Ich gleich, mit ihm Eins zu werden.

Damit ist zugleich auch der „Irrthum der Mystiker" abgewiesen: in der Form der sittlichen Bestimmung ist zugleich schon die Unendlichkeit des dem Ich aufgegebenen Endzwecks ausgesprochen: denn die ganze Erfüllung derselben ist in keiner Zeit möglich. Jener Irrthum beruht darauf, dass sie das in keiner Zeit zu Erreichende vorstellen, als erreichbar in der Zeit. „Die gänzliche Vernichtung des Individuum und Verschmelzung desselben in die absolut reine *Vernunftform* oder Gott, ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich." —

Hier tritt sonach Gott an die Stelle des reinen Ich; aus jenem (transscendentalen) Augpunkte her sind nämlich die einzelnen Intelligenzen, als einzelne, nicht vorhanden; denn die empirische, und vom empirischen Standpunkte aus nothwendig als real erscheinende, Gränze des Nichtich, die das wirklich bewusste Ich zum individuellen

*) System der Sittenlehre 1798. S. 341—44.

**) Grundlage der W. L. 2te Aufl. S. 265. Anm., und System der Sittenlehre S. 194.

macht, verschwindet hier vor dem reinen Ich, welches seine absolute Verwirklichungsform — Sinnenwelt und empirisches Ich — schlechthin producirt, mithin auch das daran geknüpfte Individuum.

Aber wiederum kann das reine, allgemeine Ich, die Grundsubstanz und der farblose Aether der Intelligenz, sich nur an einer solchen Brechung zum Bewusstsein, Selbst, verdichten: Ich ist nur Begränztes, Individuum, das reine Ich nur wirklich in unendlicher Individuation, der Quell und Trieb unendlicher Selbstverendlichung. Denn es ist ja der (falsche, in seinen Wirkungen grundverderbliche) Lehrsatz der Wissenschaftslehre, dass die Form des Bewusstseins die Form der Endlichkeit sei. Desswegen ist der „Gesichtspunkt" Gottes, des reinen Ich, abermals nur ein idealer; es ist da keine Sehe, kein wirklich schauendes Subjekt-Objekt. Der Gott ist reine, unpersönliche Geistigkeit, unendliche Subjekt-Objektivität, — und damit sind wir hier schon in den Kreis der spätern, verwandten Vorstellungen Hegels eingeführt.

Daraus ergeben sich nun völlig folgerichtig die sonstigen Aeusserungen in diesem Betreffe. Dass Gott Intelligenz sein müsse, ist unabläugbar; wie vermöchten wir selbst es sonst zu sein? Der Materie nach ist die „Gottheit" — (so heisst es hier sehr bezeichnend, weit öfter, als „Gott") — lauter Bewusstsein: sie ist reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen — alles Begreifen setzt ein Beschränken, ein Zusammenfassen des Begriffenen im Gegensatze eines Andern, draussen Bleibenden, ist also Verendlichung — und zu beschreiben, wie es von sich und Andern wisse, ist schlechthin unmöglich. Unbegreiflichkeit gehört zu seinem Wesen *).

*) Gerichtl. Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus, S. 47—50. Appellation an das Publikum, S. 98. Leben und Briefwechsel II. S. 305.

In jener Theorie und den über sie gepflogenen Debatten ist nun eine Analogie und gewisser Maassen ein Vorspiel gegeben von den Verhandlungen über die Persönlichkeit Gottes, deren Begriff Einige im Hegelschen Systeme finden, Andere in Abrede stellen. Auch hier nämlich, wie in der Wissenschaftslehre, ist eine doppelte Auslegung nicht gerade auszuschliessen. Dabei jedoch an ein absichtsvolles Sichverstecken der Philosophen zu denken und sie eines Verhehlens ihrer wahren Meinung verdächtig zu halten, zeigt die tiefste Unkunde von dem Wesen der aus sich selbst sich fortbestimmenden Spekulation. Solche Ungewissheit und Vieldeutigkeit zeigt sicherlich auf die Stelle, an welcher das System sich nicht genügt; und die Aufhebung jener Vieldeutigkeit ist zugleich ein Fortrücken des Systemes selbst, sei es durch den Urheber desselben, sei es durch einen Andern. Zunächst jedoch kann über sich selbst und seine unmittelbare Evidenz kein Philosoph hinaus.

Diess war in ihrem allgemeinsten Umrisse die ursprüngliche Gestalt der Wissenschaftslehre, wozu sich jedoch, zunächst auf äussere Veranlassung, noch ein anderes Gedankenelement gesellte, welches, aus unscheinbarem Anfange wachsend, endlich nöthigte, jene erste Form des Systemes zu erweitern und in Betreff der erwähnten Vieldeutigkeit sich entschieden abzuschliessen. Wir meinen Fichte's Ableitung des religiösen Bewusstseins in dem Aufsatze „über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung", und in den damit zusammenhangenden Abhandlungen *).

Zuerst ist nicht zu übersehen, dass hier ein neuer

*) Philosophisches Journal 1798. Bd. VIII. S. 1—20. und „aus einem Privatschreiben im Jänner 1800" ebendas. Bd. IX. S. 358—390.

Anlauf genommen wird von einem ausserhalb des Systemes liegenden Punkte. Wie nämlich die Sittenlehre von der Thatsache ausging, dass sich im Bewusstsein des Menschen die Zunöthigung finde, Einiges zu thun und Einiges zu lassen, schlechthin und ohne allen äussern Zweck, welche Beschaffenheit seine moralische Natur zu nennen sei, die daher, als eine absolute Thatsache, auch in ihrer Nothwendigkeit zu deduciren, Aufgabe der Transscendentalphilosophie sei *): so verhält sich die Philosophie auch zu dem thatsächlichen Glauben an eine göttliche Weltregierung. Sie hat ihn zu erklären, sein Faktum als ein nothwendiges aufzuweisen, keineswegs ihn hervorzubringen, was auch ein vergeblicher Versuch wäre, indem keine Philosophie einen solchen Glauben zu erräsonniren vermöchte.

Aber es giebt, nach den Principien der Wissenschaftslehre, von der Sinnenwelt aus keinen Weg, um diesen moralischen Glauben zu begründen, seine Existenz zu erklären. Sie enthält schlechthin Nichts, was auf die Gegenwart eines moralischen Princips in ihr hindeutete. Durch den Begriff einer übersinnlichen Welt müsste jener Glaube daher begründet werden, und in diesem liegt er auch auf das Bestimmteste. Ich finde mich schlechthin gebunden durch einen übersinnlichen Zweck: ich soll schlechthin ihn zum Inhalte meines Handelns machen. Ich muss seine Ausführung daher als schlechthin möglich setzen, und alle Bedingungen ebenso unbedingt, wie ihn, welche mit jener schlechthin zu setzenden Möglichkeit verknüpft sind. Ich muss Beides durchaus nothwendig setzen, weil davon das einzige wahrhaft Unbedingte abhängt, was ich anzuerkennen vermag: das Pflichtgebot.

Ein solches unmittelbares Setzenmüssen heisst aber „Glaube", hier bestimmter „moralischer Glaube". Der Inhalt dieses Glaubens ist aber ebenso gewiss, wie

*) System der Sittenlehre 1798. S. 1—5.

das Pflichtgebot unbedingt ist; denn dieses setzt jenen voraus: beide sind Eins und unabtrennlich. Und in der Aufweisung dieser Einheit besteht zuvörderst die Deduktion dieses Glaubens. — Was ist sodann aber der Inhalt desselben? Die Ueberzeugung von der Existenz einer lebendigen und wirkenden moralischen Weltordnung. „Diese ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern fassen." („Ueber den Grund unsers Glaubens" a. a. O. S. 15.)

Was Fichte jedoch unter „lebendiger moralischer Ordnung" verstanden hat, erklärt der zweite Aufsatz („aus einem Privatschreiben" a. a. O. S. 364. 382. 86—89.) auf das Bestimmteste. Der sittliche Wille ist das einzig in die Macht jedes einzelnen Vernunftwesens Gestellte; dass diese Willen aber überhaupt Erfolg haben, dass sodann ein gemeinsamer Erfolg aus ihnen hervorgehe, diess liegt in keinem der Vernunftwesen für sich, sondern in einem jenseits ihrer anzunehmenden, zugleich jedoch durch sie alle hindurchwirkenden sittlichen Principe, einer sittlich ordnenden, allgegenwärtig wirksamen Macht. „Und in diesem von allem sittlichen Handeln unabtrennlichen Glauben an die Wirksamkeit jener Macht ist der religiöse Glaube gegeben in der einzig reinen, eines vernünftigen und sittlichen Wesens würdigen Gestalt".

Er vergleicht bei dieser Veranlassung seine Religionslehre mit der Kantischen: wie diese lehrt, dass aus der Moralität eine derselben angemessene Glückseligkeit erfolgen müsse; der Grund dieser Folge aber, das die letztere mit jener Vermittelnde, nicht der Mensch sein könne, sondern Gott; wie daher aus dieser Einsicht durch Kant der moralische Beweis für das Dasein Gottes gesichert werde: ganz in derselben Schlussweise werde von ihm nachgewiesen, wie dasjenige, was den sittlichen Willen aller Individuen zu einem Gesammterfolge vereinigt, was aus ihnen ein sittliches Weltganzes, eine Gemeine der Heiligen hervorgehen lässt, und diese darin erhält, nicht in-

nerhalb der Individuen, sondern nur über ihnen gedacht werden könne (S. 282. 83.).

Durch diese anhangsweise Deduktion ist Fichte jedoch unwillkührlich über sein Princip im Ich hinausgeschritten: er hat das indirekte Zeugniss abgelegt, dass es nicht genüge, um das zu Erklärende, die Thatsächlichkeit, daraus herzuleiten. Das Ich ist nicht mehr, wie es in der Wissenschaftslehre und Sittenlehre durchaus erschien, das einzig Wirksame, um die moralische Welt, die Verwirklichung des Vernunftgemässen in den unendlichen Ichen hervorzubringen: auf das reine Ich, das nur in ihnen sich realisirt, in ihrer Unendlichkeit seine einzige Wirklichkeit hat, kann es auch nicht übertragen werden, jene lebendig wirkende, sittliche Ordnung ausser den Ichen selber zu sein. So ist und bleibt sie für Fichte, wie der analoge Begriff es für Kant war, ein Postulat seiner Philosophie, und auch jener hätte von diesem Punkte aus, aus dem Postulate einer sittlich wirkenden Macht *über* und doch *in* den Ichen, ebenso wie Kant es gethan, eine ethikotheologische Deduktion von dem Dasein und den eigenschaftlichen Bestimmungen Gottes versuchen können, wobei auch das Charakteristische der Deduktion gemeinsam gewesen wäre, dass sie im transscendentalen Gesichtspunkte geblieben wäre, dass sie nur hätte reichen sollen bis zur Deduktion der absoluten Gültigkeit für das Ich. Fichte unterliess es, schon darum, weil diese ganze Auffassung nur ein vorübergehender Durchgangspunkt für ihn wurde.

Das Bedeutendste davon ist jedoch wohl diess, dass es abermals der tiefe Begriff der „Ordnung", der harmonisirenden Macht, der Zweckverbindung war, der, als nicht zu umgehende Universalthatsache, als Weltgrundlage sich aufdrängend, hier über das Idealistische des reinen Ich und der vereinzelten sittlich wollenden Iche, wie anderwärts über das Pantheistische einer Weltseele und einer unendlich sich individualisirenden allgemeinen Vernunft hinaus-

trieb. Und diess war wirklich der unscheinbare Punkt, an welchem die innere Erweiterung und Fortbildung der Wissenschaftslehre sich anspann. Das Grosse und Bleibende des Standpunktes war jedoch auch für ihre folgende Gestalt, ja im Namen der ganzen Philosophie, gewonnen: dass die ursprüngliche Identität des Subjektiven und Objektiven entdeckt war.

Diesen Uebergang und sein Sinnen und Selbstprüfen schildert ein im Jahre 1800 geschriebener Brief Fichte's an Schelling *). Er vermisst an seiner Wissenschaftslehre, dass sie noch nicht System der intelligibeln Welt geworden sei. Dazu müsse vor Allem das Recht aufgewiesen werden, über das Ich hinauszugehen. Dann können auch jene ursprünglichen Beschränkungen — nach Oben das Gewissen, nach Unten das materielle Gefühl — tiefer erklärt werden: „jene aus dem Intelligibeln als Noumen (oder Gott): die Gefühle, welche nur der niedere Pol des erstern sind, aus der Manifestation des Intelligibeln im Sinnlichen“: (wodurch allerdings für ihn eine grundveränderte Ansicht von der Natur herbeigeführt worden wäre). — Diess giebt zwei neue entgegengesetzte Theile der Philosophie, die im transscendentalen Idealismus (in der Wissenschaftslehre), als in ihrem Mittelpunkte, vereinigt sind. Die endliche Intelligenz, als Geist (es wäre das invividuelle Ich), ist die niedere Potenz des Intelligibeln, als Noumen: (es wäre Gott, nicht mehr bloss als reines Ich, absolute Vernunftform, sondern als Reales, das Bewusstsein Erfüllendes; denn die ursprüngliche Begränzung des Gewissens soll daraus hergeleitet werden). Die endliche Intelligenz, als Naturwesen, ist die höchste Potenz des Intelligibeln, als Natur. (Der organische Leib also würde hier einem neuen Zusammenhange angereiht werden; er wäre, wie die Naturphilosophie später es lehrte,

*) Leben und Briefwechsel I. S. 415—17.

höchstes Glied in der Reihe der Organisationen, und Organismus das Intelligible in der Natur.)

Bedeutungsvoll setzt Fichte hinzu: „Haben Sie nun das Subjektive in der Natur für das Intelligible, sonach aus der endlichen Intelligenz“ (dem endlichen Ich, welches ein Nichtich sich gegenüber hat) „gar nicht Abzuleitende genommen, so haben Sie ganz Recht“.

Die zwei von hier aus sich ergebenden, durchaus neuen Wissenschaften, welche Fichte ankündigt, können nur sein: spekulative Gotteslehre und in dieser die Ableitung des „Systemes des Intelligibeln“ aus Gott; die andere: Philosophie der Natur; beide vereinigt in der Wissenschaftslehre, als der Ableitung der absoluten Vernunft- oder Reflexionsform. Die Naturphilosophie hätte aber das Intelligible in der Natur, oder, wie diess Schelling in seinem Systeme des transscendentalen Idealismus ausgedrückt hat: die Einheit des Mechanismus und des Zweckes ableiten müssen „aus der Manifestation des Intelligibeln im Sinnlichen“, als seiner niedersten Potenz: eine freilich sehr unausgeführte Kategorie, worin jedoch der Gedanke wenigstens mit voller Entschiedenheit hindurchblickt, die Natur nicht mehr bloss als Schranke, als Sinnenwelt und Nichtich, sondern als Intelligenz, nur in niederster, bewusstloser Existenz, zu fassen. *)

Nun ist merkwürdig, dass Fichte die Wissenschaftslehre nach jener Seite, nach Oben hin, vollendet hat, nicht aber nach Unten. Das Wort, welches er sich hier gegeben, die Natur, als Intelligenz (Subjekt-Objekt) in niederster Potenz, aus sich selbst zu erklären, sie zum Principe ihrer selbst zu machen, ist unausgeführt geblieben: so gewiss ist es, und in allen Fällen zu bestätigen, dass ein Philosoph auch spekulativ sich nicht der Individualität seines Blickes und seiner ursprünglichen Bildung entwinden kann: er vermag nur seine Welt, den Umfang seiner

*) Vergl. oben S. 508.

durcherlebten Anschauungen zur Philosophie zu machen. Jene ist bei Fichte nur das Reich des Geistes, und zwar des praktischen Geistes, gewesen; in den Rechts- und sittlichen Bestimmungen schaltet er als sicher treffender Meister. Daher erkennt er auch nur die freie und besonnene Existenz des Geistes als die eigentlich reale an: das unbewusste und unwillkührliche Walten der Divination, überhaupt die Intelligenz in der Form der Unfreiheit und Nichtbesinnung, blieb ihm unverstanden zur Seite: so das ästhetische Wirken des Genius, so auch das damit verwandte Wirken der Natur. Aber weit später trat ihm diess ganze Gebiet noch einmal nahe, als ihn die Erklärung der Erscheinungen des Somnambulismus auf's Anhaltendste beschäftigte; und in seinem Tagebuche aus dem Jahre 1813 (zum Theil abgedruckt in den „nachgelassenen Werken" Bd. III. S. 297—344.) sind die tiefgreifendsten Ansätze gemacht (S. 301—304.), um jenes der Freiheit und der bewusstvollen Intelligenz Unterliegende und stets Durchwirkende, den substantiellen Geist, zum stehenden Begriffe in seinem Systeme zu bringen: er erkennt richtig und ausdrücklich, dass diess zuletzt in einer andern Richtung auf ein Physiciren des Idealismus hinauskommen würde (S. 331.), und endlich, dass der eigentliche Zweckbegriff, damit also auch der Begriff des Organischen in seinen tiefsten Voraussetzungen, für die Wissenschaftslehre ein ungelöstes Problem geblieben sei (S. 342.).

Wie uns aus seinem Nachlasse sichere Spuren vorliegen, hatte Fichte früher, wie später, ein System der Aesthetik und der Naturphilosophie im Auge; und nach einer mündlichen Aeusserung (Leben I. S. 574.) hoffte er noch im vorletzten Jahre seines Lebens, wo er zugleich die letzte Hand an die Darstellung seiner Lehre legen wollte, wenn ihm nur ein Lebensraum von zehn Jahre vergönnt sei, von ihr aus alle andern Wissenschaften neu umzugestalten. Von seinem Gesichtspunkte für die Aesthetik wird später zu sprechen sein: die Ableitungsmomente

für die Naturphilosophie sind in seinen (im Winter 1812 gehaltenen, also vor den angeführten Fragmenten im Tagebuche fallenden) Vorlesungen über die transscendentale Logik (Nachgelassene Werke, Bd. I. S. 347—364.) enthalten: doch ist eine wesentlich andere Auffassung, als die frühere, darin nicht erreicht. Die Natur gehört auch hier nur zum formalen Sein der Erscheinung: sie ist lediglich die an sich inhaltsleere, nichtig gleichgültige Reflexibilität eines Höhern, ebenso wie es die ganze unmittelbare Selbstanschauung des Ich ist: aber sie ist eben darum vollendete Totalität, die Einheit eines geschlossenen Ganzen. Die Naturkraft ist daher die unmittelbare Aeusserung des Gesetzes der faktischen Anschauung, welche ist, weil sie ist, zufolge welcher aber das Mannigfaltige nothwendig Eins ist. Aus diesem Begriffe, der Grundkategorie für die Natur, wird die Anziehungskraft der Materie erklärt: aus der gleichfalls, dem Sein gegenüber, in der faktischen Anschauung schlechthin geforderten Form der Genesis, das Werden und die Veränderung der Raumtheile gegeneinander, wovon das einfachste und absolute Beispiel die Bewegung ist (S. 347—59.).

Ebenso, da die Einheit des Mannigfaltigen nicht bloss auf die quantitative Zusammengesellung der Raumtheile gehen kann, sondern diese selber zugleich nur als durchaus bestimmte, in sinnlich-qualitativen Unterschieden, zu existiren vermögen, so giebt diess das allgemeine Gesetz der chemischen Affinitäten. — Ferner, indem die chemische Anziehung, nach dem abgeleiteten Grundgesetze des Alternirens der vollendeten Fakticität und der Genesis, sich in der Anschauung gleichfalls als ein Werdendes zeigen muss, soll diesem Begriffe das Wachsen, und, als Naturprodukt, die Pflanze entsprechen. Die Genesis der Bewegung sodann, das Aussichselbstanfangen derselben, und ihr Sichlosreissen von dem Allgemeinen der Anziehung als selbstständige Bewegungskraft, stellt sich im Thierleibe dar: so wie endlich, als der höchste und

letzte Punkt in der Empirie der schlechthin gegebenen Anschauung, eine durch geistiges Wollen hervorgebrachte, an einen dafür organisirten Körper geknüpfte Bewegung und Selbstbestimmung, als unmittelbare Aeusserung des Begriffes in der Genesis, des Willens. Diese Erscheinung ist die des Menschen, ausdrücklich in dieser seiner empirischen Erscheinung. „Der Mensch ist in seiner Wurzel Empirie; er ist aber empirisches Bild des Ich, welches ist ursprüngliches Bild der Erscheinung, welche ist Bild Gottes. Warum nun das Bild des Ich" (der Mensch) „gerade so empirisch bestimmt ist, mit solchen fünf Sinnen, dafür ist kein Grund, und darauf kommt Nichts an, da das Ganze Nichts ist; denn der Mensch ist in dieser Region durchaus ein leeres Bild, welches auf unendliche Weise anders gebildet sein könnte. Was Wahres an dem Menschen ist, liegt darüber hinaus" (S. 359—362.).

So soll die Natur, nach der allgemeinen Anforderung der Deduktion, Bild des Begriffes, das aus dem Begriffe schlechthin Abgesetzte sein: dieser Gedanke bleibt jedoch völlig unausgeführt; denn die nähere empirische Bestimmtheit soll grundlos sein, mithin unberührt, wie unerreichbar vom Begriffe, ein Zufälliges, Gleichgültiges. Die einzige Ableitung der Natur besteht hier in dem Beweise, dass sie unableitbar sei in ihren einzelnen Bestimmungen. Aber die Deduktion zeigt sich auch darin als völlig misslungen, indem nicht einmal die Grunderscheinungen des organischen Lebens, der vegetative und animalische Organismus, auch nur annäherungsweise ihre Begreiflichkeit erhalten haben. Wir dürfen diess für charakteristisch erklären: weder der in den Schranken der Subjektivität bleibende Idealismus, noch der Realismus, wie er sich auf eine sonst bedeutende und eingreifende Weise im Herbartschen Systeme ausgesprochen hat, ebenso wenig die bloss empirische Erklärungsweise, sind dem Begriffe des Lebens gewachsen: in ihm tritt ein durchaus ihnen Jenseitiges, Incommensurables, Unbegreifliches, als Thatsache, entgegen.

Wir kehren zurück. Den Uebergangsstandpunkt, die Selbstnöthigung des Ich, über sich hinauszugehen, den Kreis der unendlichen Reflexibilität zu durchbrechen — die eigentlich spekulative Lebensthat der spätern Wissenschaftslehre — enthält Fichte's Bestimmung des Menschen (1800.).

Ihr zweites Buch: das Wissen, spricht das bisherige idealistische Resultat mit ganzer, absichtsvoller Härte aus: Alles Wissen ist lediglich Sichwissen: in allem Wissen von einem Sein bleibe ich immerdar nur meiner selbst bewusst: nur so lange ich nicht reflektire auf mein Bildsein, sondern Bild bin, kann mir die Täuschung des Glaubens an ein Sein vorschweben; jeder Akt der Reflexion verscheucht sie.

Ich weiss überall von keinem Sein; auch nicht von meinem eigenen: es ist kein Sein. Ich selbst weiss überhaupt nicht, und bin nicht: Bilder sind; sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder — Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. — Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum, das Denken ist der Traum von jenem Traume. *)

*) S. 173 f. — Hier ist zugleich an die historischen Beziehungen zu erinnern, welche Fichte im Auge hat bei dieser Darstellung des transscendentalen Idealismus „in den schneidendsten Ausdrücken und Wendungen, um diess Resultat verhasst zu machen, dem man sich — doch unterwerfen muss". Ohne Zweifel bezog diese sich auf Jacobi, um dessen rhetorische Polemik in ähnlichem Stil (in seinem „Sendschreiben an Fichte") aufzunehmen und zu überbieten. Ja die Worte des „Geistes" (S. 175.): „Kurzsichtiger! das nennen deines Gleichen Ruchlosigkeit, wenn man sich getraut zu sehen, was da ist, und so weit sieht, als sie selbst; und dann auch noch weiter: — glaubtest Du denn, dass diese Resultate mir weniger bekannt wä-

Aber diess ist die absolute Natur des Wissens. Willst Du das innere Wesen deines Geistes ändern, und deinem Wissen anmuthen, mehr zu sein, als eben Wissen, ein System blosser Bilder? Alles Wissen ist nur Abbildung; es wird in ihm immer Etwas gefordert, was dem Wissen entspreche; aber diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden. Wissen ist nicht Realität, eben darum weil es Wissen ist.

Hiermit verschwindet aber auch die Realität der Sinnenwelt, die als das Unmittelbarste und Gewaltigste dem Ich gegenüberstand: die Naturnothwendigkeit, deren Sklave es zu werden fürchtete, ist ihm ebenso damit verschwun-

ren, und dass ich nicht so wohl begriffe, als Du, wie durch jene Grundsätze alle Realität durchaus vernichtet und in einen Traum verwandelt werde?" — Diese Worte, die Jacobi's Polemik in einschneidender Weise überall trafen und angriffen, konnte derselbe sogar direkt auf sich gerichtet ansehen. So nahm Jacobi seinerseits die Bestimmung des Menschen, besonders das dritte Buch derselben: Glaube überschrieben, worin sogar ein bisher allein ihm zuständiges Gebiet ihm abgewonnen zu sein schien, mit höchstem Missfallen auf, und ergoss sich sogleich mit dem beredtesten Unwillen darüber, eine fast persönliche Antipathie gegen Fichte bezeugend (Reinholds Leben und litterarisches Wirken von E. Reinhold. 1825. S. 254. 55.): „Etwas meiner Individualität Widerstehenderes giebt es nicht, als diese Fichtesche Art, Kunst und Natur". — „Ich schrieb einmal an Jemand über die Sonderbarkeit, dass es nach Fichte selbst (in seiner Sittenlehre) absolut wahr sein müsste, dass seine Philosophie nicht wahr sei. Diess ist mir durch das neue Buch nun noch recht auffallend geworden." Hier entgeht Jacobi gerade das, was in's Licht zu setzen, die Bestimmung des Menschen geschrieben war, dass nämlich Fichte's ganze „Philosophie" nicht bloss dieser transscendentale Standpunkt unendlicher Reflexibilität sein sollte, sondern zugleich die Selbstwiderlegung desselben; dass sie also das Bewusstsein der „Unwahrheit", welches Jacobi gegen sie behauptet, schon in sich aufgenommen hatte.

den; auch sie ist nur Produkt des Wissens. Diess ist das einzige Verdienst des Transscendentalismus: er zerstört und vernichtet den Irrthum. Wahrheit geben kann er nicht; denn er ist in sich selbst absolut leer (S. 277.).

Hiermit scheint uns der erste kritische Moment seiner Selbsterkenntniss erreicht. Es ist zu sehen, auf welchem Wege hier noch jener „Glaube" eingeführt wurde, um die dem Wissen verschwundene Realität auf wissenschaftliche Weise sich zuzuführen.

Das Thun ist die eigentliche Bestimmung des Menschen: diess konnte, als das Resultat der Rechts- und Sittenlehre, aufgenommen und tiefer unterbaut werden. Das Thun setzt Zweckbegriffe. Diese sind jedoch nicht, wie die Erkenntnissbegriffe, Nachbilder eines Gegebenen, sondern Vorbilder eines Hervorzubringenden. Die reelle Kraft soll ausser ihnen liegen in dem schlechthin Zwecksetzenden; die Erkenntniss hat hier nur zuzusehen, wie aus ihm selber, schöpferisch, eine neue Welt sich entwikkelt. Diess ist der Punkt, an welchen das Bewusstsein aller Realität sich anknüpfen muss: meine reelle Thatkraft ist es. Verhalte es sich mit der Realität der Sinnenwelt ausser mir, wie es wolle: Realität habe ich: sie liegt in mir und ist mir selbst einheimisch. Was mich nöthigt zu denken, dass ich so handeln solle, nöthigt mich zu glauben, dass aus meinem Handeln Etwas erfolgen werde, unverloren für alle künftige Zeit hin. So geht dem Auge meines Geistes eine andere, bessere Welt auf, als die für mein sinnliches Auge vorhandene: die ewige Welt, zugleich aber auch als letzter, wahrhaft realer, durchaus von der Reflexion unauflöslicher Grund der sinnlichen. In ihr ist rein und bloss der Wille, wie er im Dunkel meines Gemüths vor allen sterblichen Augen verschlossen liegt, erstes Glied einer Kette von Folgen, welches durch das ganze unsichtbare Reich der Geister hindurchläuft, und es, nachdem die trennenden Unterschiede der Selbstsucht in den Ichen sich vernichtet haben, auch in dem Bewusstsein Aller zu einem einzigen Ganzen zusam-

menfasst. *) Das Absolute ist jetzt gefunden: es ist der ewige Wille, der durch die endlichen Iche hindurch sich vollzieht, und diese ebenso zu einer höhern Einheit harmonisirt, wie sie alle in gemeinsamen Gefühlen, Anschauungen, Denkgesetzen Eins sind durch die absolute Vernunftform des Wissens. Im Hintergrunde dieser absoluten Form hatte sich hiermit die Nothwendigkeit eines Realen, Erfüllenden, jene dadurch zur Form Herabsetzenden gezeigt. Diess Verhältniss wurde nun in den folgenden Entwicklungen der Wissenschaftslehre immer bewusster und unterschiedener ausgebildet.

Die Blicke jedoch, die von hier aus noch einmal der Natur sich zuwendeten, um sie nicht mehr als blosse „Sinnenwelt" und Schranke für das schlechthin sich fixirende Bewusstsein, sondern als die Verwirklichung jenes absoluten Willens im bildenden Leben zu begreifen (a. a. O. S. 330. 31. 35. u. s. w.), blieben vorübergehende, wieder aufgegebene Regungen; wir können hinzusetzen, eigentlich nur in bewussterer Konsequenz des einmal ergriffenen Princips: auch hier sollte das absolut Reale, der Reflexion Unzersetzliche, nur im Gewissen, im Bewusstsein der Sittlichkeit, sich offenbaren, was kaum mit dem Unwillkührlichen im Geistigen, am Wenigsten mit dem Wesen der eigentlichen, bewusstlosen Natur in Zusammenhang zu bringen war.

Streng wissenschaftlich blieb aber noch immer das Recht aufzuweisen, „über das Ich hinauszugehen." Hier tritt nun der Begriff des reinen Wissens, der absoluten Form der Intelligenz, des „reinen Ich", aus welchem in der frühern Wissenschaftslehre Alles hergeleitet werden sollte, in die Mitte. In ihm muss der neue Vermittlungspunkt liegen, nach Unten die verschiedenen Formen der Subjekt-Objektivität daraus herzuleiten, nach Oben aber es selbst nicht als das letzte Princip, sondern

*) Bestimmung des Menschen S. 283 290. 91. 300. u. s. w.

als selber Principiirtes, Form (πρόσωπον) eines Gestalt in ihm annehmenden, es durchhauchenden Realen, Absoluten nachzuweisen. Es kam darauf an, das (in Bezug auf alle sonstigen Gegensätze und Disjunktionen in ihm) absolute Wissen an sich selbst als das Nichtabsolute eines Absoluten nachzuweisen, als das, wenn es, allem Andern gegenüber, sich als das Unbedingte fassen muss, doch, sich selbst in seiner Einheit und Lebenswurzel ergreifend, sich nur als Bedingtes des wahrhaft und zuhöchst Unbedingten fassen kann.

Hierüber sind in dem schriftstellerischen Nachlasse Fichte's, der mehrere noch ungedruckte Entwürfe zu Vorlesungen über die Wissenschaftslehre seit dem Jahre 1801 enthält, die verschiedensten Wendungen versucht, um diess Absolute, als ein stichhaltendes vor der zersetzenden Gewalt der Reflexion, zu erhärten. Wir haben bei der Herausgabe der „Nachgelassenen Werke" die ausgearbeitetste dieser Darstellungen gewählt (Nachgel. W. Bd. II. S. 89—314.), zugleich auch, weil diese den charakteristischen Wendepunkt der neuen Ansicht am Schärfsten auszusprechen scheint: überhaupt ist jene Darstellung, übrigens ebenso, wie die erste gedruckte Wissenschaftslehre (v. J. 1794.), auch nur aus Veranlassung von Vorlesungen geschrieben, und für diese bestimmt *), vollkommen werth, an Energie des Denkens, wie an Kraft und Virtuosität vielbeweglicher Darstellung und glücklicher Blicke der ersten Werke zur Seite gestellt zu werden; doch ist sie nur das Erzeugniss weniger Monate des Vorsommers 1804.

Hier wird nun gleich im Beginne das herkömmliche Missverständniss, die Wissenschaftslehre sei blosser Subjektivismus, „sei auf dem Reflexionspunkte hangen geblieben", auf das Bestimmteste abgewiesen, — entscheidender noch durch die Darstellung ihres wirklichen Princips wider-

*) Man vergleiche eine gelegentliche Aeusserung Fichte's über seinen ganzen schriftstellerischen Charakter (Leben und Briefwechsel II. S. 455.).

legt. Die Einheit von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt, ist diess Princip, nachweisbar aus sich setzend die erscheinende Urdisjunktion jener beiden auf einander sich beziehenden Glieder, innerhalb derselben eine Mannigfaltigkeit anderer untergeordneten Disjunktionen, in welchen allen nur jene Einheit sich verwirklicht. Alles wirkliche Wissen ist daher nur eine besondere, wandelbare Gestalt dieser stets in ihm sich durchdringenden Einheit von Sein und Denken. Fichte nennt desshalb jene Einheit reines Wissen, Gewissheit, oder nach einem glücklich, wie uns dünkt, gewählten Tropus, reines Licht, — das noch ungebrochene Element alles Intelligirens, das verwirklicht immer ein besonderes Verhältniss von Sein und Denken zu einander darstellt *).

Aber wie in diesem Einen Lichte alle Mannigfaltigkeit und alle Spaltungen des Bewusstseins, und so auch der letzte Dualismus von Subjekt und Objekt sich vernichtet haben, aber zugleich begreiflich geworden sind in dem höchsten intuitiven Akte der Wissenschaftslehre, der sich in die Einheit derselben stellt; so hebt doch dieser Begriff der Einheit, als des letzten Realen, sich an sich selbst auf: in dem unendlich sich spaltenden Urlichte der Intelligenz kann sich nur zur Selbsterscheinung kommen ein unendliches Sein, — aber nicht darum ein objektives, wodurch es auf das Allerbeschränkteste Glied einer Disjunktion, noch dazu einer sehr niedrigen und durchaus endlichen, werden würde, ein Todtes, Abgesetztes, und ein sehr leicht nachweisbares Produkt eines unwillkührlichen Objektivirens des Bewusstseins, — vielmehr ein absolutes Leben, aber als solches nur in der Form des Wissens sich selbst ergreifend und unendlich sich vollziehend, und jene daher setzend als die absolute Selbsterscheinungsform für sich selbst.

Das Absolute kann daher nur erlebt werden im Wissen; und nur, so Du selbst es lebst, es in Dir lebt,

*) Nachgelassene Werke Bd. II. S. 106. 114. 130. 46. 149—51. 169. u. s. w.

wirst Du desselben inne. Nur so verschwindet Dir gründlich und vollständig die Reflexionsform, und das von ihr unabtrennliche Objektiviren, somit Ertödten, der Realität und des Absoluten, welches jedes im Begriffe Hinsetzen desselben unvermeidlich bei sich führt. Denn sofern es auch die Wissenschaftslehre also, wie sie es muss, im Begriffe hinstellt, hat sie es ertödtet, hätte es selbst im Begriffe gar nicht mehr, wenn sie nicht das Bewusstsein hätte, vom Begriffe desselben zu seinem Leben und Erleben fortgehen zu müssen.

Diess nun in dem reinen Lichte sich selbst ergreifende, wissende Absolute ist das — absolute Wissen, im bestimmten Unterschiede von dem Lichte selber oder dem reinen Wissen. Aber es ist selbst (für uns) nicht im Begriffe oder Abbilde, sondern in seinem Erleben zu gewinnen. — Darum ist es nichts Unmittelbares, sondern nur genetisch erzeugbar. Das absolute Wissen kann sich nur anschauen, als Akt der Selbsterzeugung, der freien That, von einem schlechthin vorausgegebenen Fertigsein des Wissens aus, der Natur im weitesten Sinne. Die ganze Unendlichkeit der Quantität mit ihren Formen von Zeit und Raum und ihren unmittelbaren qualitativen Unterschieden ist nur die nachzuweisende — und die Wissenschaftslehre hat diese Deduktion zu vollführen — Grundlage und Bedingung des eigentlichen Daseins und der Wahrheit; mithin an sich selbst ohne alle Wahrheit und Realität.

(Die nähere Aufweisung dieser zum Absoluten teleologisch hinaufführenden Stufen des Wissens, welche in der hier charakterisirten Darstellung der Wissenschaftslehre nur kurz und rhapsodisch versucht worden, ist mit grosser Klarheit und ebenmässiger Ausführung in den „Thatsachen des Bewusstseins enthalten [v. J. 1812. nachgel. W. Bd. I. S. 400. ff.], und auf diese, als die eigentliche Quelle dafür, zu verweisen.)

Somit lässt sich das ganze Resultat der Lehre nach ihrem damaligen Ausdrucke so aussprechen: Alles Dasein,

schlechthin wie es Namen haben mag, vom allerniedersten bis zum höchsten, dem Dasein des absoluten Wissens, hat seinen Grund nicht in sich selber, sondern in einem absoluten Zwecke: es ist der, dass das absolute Wissen sein soll. Durch diesen Zweck (späterhin genannt das absolute Gesetz des Erscheinens Gottes) ist alles Uebrige gesetzt und bestimmt; und nur in der Erreichung dieses Zweckes erreicht es und stellt es dar seine eigentliche Bestimmung.

Nur im Wissen daher, und zwar im absoluten Wissen, ist Werth, und alles Uebrige ohne Werth: — im absoluten Wissen, nicht in der Wissenschaftslehre; denn auch sie ist nur der Weg, und hat nur den Werth des Weges, keineswegs den Werth an sich. „Wer hinaufgekommen ist, der kümmert sich nicht weiter um die Leiter.“

Wer aber von dieser Erkenntniss nur wahrhaft ergriffen ist, bei dem wird sich der rechte Wandel (die That und das sittliche Handeln) schon von selbst ergeben: er wird nicht unterlassen können zu leuchten mit dem ihm aufgegangenen Lichte. „Nur ist ein Unterschied zwischen dem Rechtthun aus so verschiedenen Quellen. Das aus eigennützigen Klugheit, oder aus (Kantischer) Selbstachtung zufolge eines kategorischen Imperativs entsprungene giebt todte und kalte Früchte, ohne Segen für den Thäter, wie für den Empfänger“. Nur in der höchsten Einsicht ist auch das Rechtthun seiner selbst gewiss, und keines äussern Antriebs, wie keines Lohnes, bedürfend. *)

Hierin ist schon vollständig enthalten, was Fichte in seinen populären Vorlesungen, am Eindringendsten in „der Anweisung zum seligen Leben oder der Religionslehre“ über das Verhältniss seiner Philosophie zur Religion und zur philosophischen Erfassung des Christenthums ausgeführt hat, und schon in dem zuletzt charakterisirten Vortrage über die Wissenschaftslehre wird diess

*) Nachgel. Werke a. a. O. S. 278—293.

Verhältniss nach allen charakteristischen Hauptzügen, welche in jenen Vorlesungen dargestellt sind, kurz angegeben *). Man hat in diesen popularen Ausführungen seiner religiösen Weltansicht den höchsten und letzten Standpunkt finden wollen, in welchen hierin sein Philosophiren, wie selbstentsagend, sich verloren habe; mit dem Scheine des Rechts, so lange seine nachgelassenen Werke noch nicht erschienen waren: und bekanntlich war es die Hauptinstanz Schellings in seiner Streitschrift gegen Fichte, dass der Standpunkt, welchen sein Gegner hier als den religiösen verkünde, schon mehrere Jahre früher von ihm in wissenschaftlicher Form aufgestellt worden sei. Aber auch seit dem Erscheinen des Nachlasses fährt man fort, diesen polemischen Fund als ausgemachte Thatsache zu wiederholen, und Einer der Geschichtschreiber neuerer Philosophie, wiewohl er den Nachlass excerpirend perlustrirt zu haben scheint, schliesst übereilt genug seine Berichterstattung daraus mit der Bemerkung: da es Fichte'n mit der wissenschaftlichen Deduktion seiner Sätze nie recht habe gelingen wollen, so habe er sich mit desto grösserer Wärme in dem religiösen Gebiete festgesetzt, und Schelling behalte Recht, wenn er den eigenen, früher gewonnenen wissenschaftlichen Standpunkt, zu dem Fichte nur unvollkommen hinangestrebt habe, als den höhern und allein geltenden dem letztern entgegen halte. **)

Es ist Zeit, dass diese Behauptungen, herrührend aus einer jetzt nicht mehr zu verantwortenden Unkenntniss der historischen Urkunden, endlich aus der Geschichte der Philosophie verschwinden. Wir haben den wissenschaft-

*) A. a. O. S. 291. 305. 312–314.

**) Er bedient sich dabei des Ausdrucks: „dass Fichte nur mit Schellingschen Redensarten um sich werfe, ohne den Kern seiner Gedanken zu erreichen", Worte Fichte's dabei citirend, die vor dem Erscheinen des Schellingschen Systemes geschrieben sind! Michelet Gesch. der letzten Systeme der Philosophie, Bd. II. S. 132.

lichen Bildungsgang Fichte's aus den Jedem zugänglichen Quellen bis zu dem Punkte vollständig dargelegt, wo er (1806.) mit seinen populären Vorlesungen hervortrat. Darin zeigt sich eine stetige, völlig selbstständige Entwicklung des Identitätsprincipes, das immer schon das seinige war, welches am Ursprünglichsten von ihm im „reinen Ich", der Identität und dem Urheber des (subjektiven) Ich und (objektiven) Nichtich nachgewiesen wurde.

Das Streben seiner fernern Bildung konnte daher nicht mehr darauf gerichtet sein, — wie gemeint worden, — jenes Princip erst zu gewinnen oder in seiner wahren Bedeutung sich klar zu machen, sondern aus dem bloss Formellen, Nihilistischen, ihm eine reale Erfüllung zu geben: die Realität, welche sein System vorher, in Kantisch-Jacobischer Weise, nur in einem Glauben, dem reflektirenden Wissen gegenüber, besessen hatte, ins Wissen, als das Absolute des Wissens selber, hineinzuziehen. Vorher war seine Philosophie in Wissen und Glauben, in Reflexion und fast gewaltsames Abweisen derselben gespalten; damals hätten ihn jene Vorwürfe treffen können, dass er vor dem Bedürfnisse religiösen Abschlusses dem Rechte der Spekulation Schweigen auferlegt habe; gleichwohl war er sich dieses Jacobischen Elements in seiner Philosophie und der nur äusserlichen Umwendung in dasselbe völlig bewusst. Er glaubte sich bewiesen zu haben, dass nur in diesem endlichen Sichabwenden von der Reflexion Rettung vor ihr sei: jenes sich selbst abspiegelnde Wissen ist leer, nur Wer sich an's Leben dahingiebt; hat, gewinnt die Realität (S. oben S. 529.).

Aber diese Beschwichtigung des Zwiespaltes konnte selbst damals seinem zur Einheit drängenden Geiste nur eine vorläufige sein: desshalb war es sein Ringen, die Reflexion, welche sich des Identitätsprincipes bemächtigt hatte, aus sich selbst zu überwinden, allgemein wissenschaftlich das Recht aufzuweisen, „über das Ich hinauszugehen."

Und dieser entscheidende Wurf ist ihm unwidersprech-

lich gelungen: er hat dadurch vom reflektirenden Subjekte aus in allgemein wissenschaftlichem Zusammenhange den Standpunkt der Identität, der Immanenz der Realität oder des Absoluten im Wissen, gerechtfertigt. Seit Fichte ist es schlechthin unmöglich geworden, das Absolute, als solches, zu einem bloss Objektiven im Wissen, einem Gegenstande desselben, zu machen. Es kann nur sein, — wie man auch weiter diess Verhältniss fasse, wo sich dabei allerdings auch abstrakt ungenügende, und darum in's Falsche leitende Wendungen einmischen mögen, — ein dem Wissen von ihm Immanentes: Gott kann nur durch sich selbst, durch seine Gegenwart in uns, von uns erkannt werden. Diess ist — wenn sie darin nur verstanden worden wäre — summarisches Resultat der Wissenschaftslehre. Sie ist damit die spekulative Grundlage oder Rechtfertigung, die jede wahre Philosophie für sich voraussetzt, die sie aber nicht bloss als Voraussetzung (wie es durch Schellings intellektuelle Anschauung geschehen), als ein Vorangestelltes oder Postulirtes, gelten lassen kann. Und es ist bekannt, dass gerade dadurch, indem Schelling für sein Princip der Rechtfertigung sich überhob, die nachfolgende Philosophie über ihn hinausgehen, d. h. andrerseits wieder zu Fichte zurückkehren musste, um den übersprungenen oder anticipirten Moment aufzunehmen und in den Zusammenhang der Philosophie zu verarbeiten: es ist, was Hegel mit seiner Phänomenologie des Geistes, als „ersten Theiles des Systemes der Wissenschaft", beabsichtigte. Fichte hat durch den historischen Fortgang der Philosophie über Schelling hinaus und die seitdem angeregten Fragen die vollständigste Genugthuung dem Letztern gegenüber erhalten. Feststeht Schellings tiefere, reichere, umfassendere, darum auch freiere und beweglichere Auffassung des Principes der Identität: aber eben so haben wir erwiesen, dass Fichte dasselbe Princip besessen habe, in derselben Klarheit und Bedeutung, nur von der ideellen Seite

es durchführend, dadurch freilich jedoch einer grossen Beeinträchtigung es preisgebend.

Aus diesen Gesichtspunkten sind auch die polemischen Aeusserungen beider Männer gegen einander zu beurtheilen: sofern sie nicht geradezu auf unvollständiger und desshalb missverstehenden Kenntniss der gegnerischen Philosophie beruhen, trifft jede auch in der äusserlichen Uebertreibung den rechten Punkt des Grundmangels an der andern. Weil Schelling die Reflexion ausdrücklich abwies und die genetische Vermittlung seines Princips, als das Unphilosophische und Platte, verschmähte, kurz, weil er die Errungenschaft seiner Vorgänger nicht mit sich fortnahm, sondern reaktionär polemisch zurückwies: sah Fichte darin eine Abwendung vom Geiste freier Wissenschaft, das arbeitsscheue Zurückziehen in eine dem dunkeln Drange des Vernunftinstinktes sich überlassende Subjektivität, was ihm in der weitern Laufbahn des Verfassers von den „Aphorismen über die Naturphilosophie" in den Jahrbüchern für Medicin bis zum „Denkmal für Jacobi" immer stärker und ungescheuter hervorzutreten schien.

Um dieses sorglosen Trotzes gegen die Reflexion willen musste es aber Fichte'n bedünken, als wenn, aller Behauptungen des Gegentheils unbeschadet, der wahre Begriff der Identität des Subjekt-Objektiven von Schelling nicht erreicht sei: sonst konnte dieser Begriff der Reflexion nicht widersprechen, er musste durch sie erhärtet, aus ihr gewonnen werden. Der nicht überwundenen, nur verschmähten Reflexion entgegen bleibt jedoch schlechthin nur die Form des unreflektirten Bewusstseins, des blossen Objektivirens, sich Gegenüberstellens der Realität, übrig, — dasjenige, welchem Fichte durch sein System für immer ein Ende gemacht zu haben überzeugt war. So konnte er in dieser Form und Vortragsweise Schellings nur einen Rückschritt in den Dogmatismus finden, und (in einer ungedruckten polemischen Abhandlung) hält er sein System solch eines blossen Objektivirens des Absoluten für dringend verdächtig, übrigens nachweisend, wie es eigent-

lich nur auf der Kunst beruhe, an der rechten — Jedem indess anders beliebigen — Stelle vor der Reflexion das Auge zu schliessen und die Hand aufzuthun, um den Schein der Realität und des Absoluten auf eine Weile festzuhalten. — Das polemische Bruchstück ist ungedruckt geblieben, indem es, unerfreuliche Beziehungen wieder erneuernd, zugleich in den eigentlichen Sinn des Schellingschen Systemes nicht einzudringen schien. Aber in den jüngsten Schicksalen und Gegnern desselben wiederholt sich nur jene Voraussagung und Polemik seines ältesten Gegners. *)

Denn das bloss contemplative Element ist in Schelling durch seine spätere Entwicklung immer stärker und ausschliesslicher hervorgetreten: mit erstaunenswerther Tiefe hat er sich jetzt in die entlegensten und verschlungensten Gebiete der geschichtlichen Wirklichkeit versenkt, um wahrhaft seherisch den Lebenspuls und innigsten Geist derselben herauszuschauen. Diese Leistung halbunwillkührlicher Genialität wird man einst als eine seiner grössten erkennen müssen, und als völlig werth, der grossen Naturansicht zur Seite zu treten, welche Schelling erweckt hat. Doch kann sie, um ihrer specifischen Art willen, keine eigentliche Schule und unmittelbare Nachfolgerschaft erwecken, die nur aus der Ueberlieferung eines frei und beweglich zu entwickelnden, mithin auch der Entwicklung bedürftigen Principes ebenso frei erwachsen kann, und so ist der spekulative Durchgangspunkt unwiederbringlich von ihm hinweg auf das spätere System geleitet. So musste Schelling, seinem Genius getreu bleibend, desshalb auch von der andern Seite sein Schicksal erfüllen, wie Fichte, seiner Zeit fremd und unverständlich zu werden. Kaum möchte diese Entfremdung sich ändern, auch wenn sein neues System bekannt ist, und wir halten den Grund von Schellings gegenwärtiger Schweigsamkeit aus der rich-

*) Dazu noch nachgelassene Werke Bd. I. S. 460. 513. Bd. II. S. 197. f. 331. Bd. III. S 42. 43. 371. ff. Leben und Briefwechsel Bd. II. S. 193. Vgl. Bd. II. S. 325.

tigsten Beurtheilung seines Verhältnisses zur Gegenwart hervorgegangen. Aber das tiefer liegende Princip dieser wissenschaftlichen Abkehr hat Fichte in seinem grossen spekulativen Genossen, dessen „wahrhaft göttliche Divinationsgabe“ er frühzeitig bewunderte *), damit ebenso scharf und eindringlich erkannt.

Umgekehrt wandte Schelling gegen Fichte's späteres System die nicht minder treffende Bemerkung, dass, Wer das Princip der Identität des Unendlichen und Endlichen, die Gegenwart des Absoluten im Wirklichen, nur so einseitig auffasse, wie es von Fichte bei seinem gänzlichen Misskennen der Natur geschehen sei, sich auch dess verdächtig mache, gleich ursprünglich jenen grossen Gedanken nicht in freier Sicherheit und voller Vernunftgewissheit besessen zu haben. Schelling nannte daher an anderer Stelle seine Philosophie, nicht ohne tiefgreifenden Sinn, „eine sich selbst missverstehende“. Und doch war Grund davon bei Fichte nicht die fehlende Wahrheit des Principes, — denn Wer hätte es energischer gefasst und strenger in seiner ausschliessenden Kraft es ausgesprochen, als eben er? Es war die absolute Schranke seiner Individualität und der Studien, welche jene Seite der Wirklichkeit ihm verschloss; und die Virtuosität, zu welcher sich in Fichte die Macht des selbstbesonnenen, alles Unwillkührliche und Eingeberische unerbittlich zur Klarheit hindrängenden Denkens ausgebildet hatte, vollendete seine Selbstgenüge darin. Wenn daher Schelling mit bitterm Spotte ihm vorwarf, dass er, falls er's vermöchte, die Natur in sich vertilgen würde; so müssen wir diess als wahren und tiefen Ernst für Fichte erkennen: nichts unwillkührlich bloss Gefühltes oder Erahnetes übrig zu lassen, den blinden Vernunftinstinkt, in der Wissenschaft, wie als dunkeln Leiter der Menschheit, völlig in die Klarheit des Begriffs und in die besonnene Leitung der Vernunftkunst aufzulösen, hielt er für seine eigentliche Aufgabe; und das

*) Leben und Briefwechsel Bd. I. S. 415.

Princip davon entdeckt zu haben, für die weltgeschichtliche, ja weltumgestaltende That der Wissenschaftslehre *).

So schliesse sich diese vergleichende Charakteristik in der Betrachtung ab, dass beide grosse Männer zuletzt doch nur in ihrer starken, aber heterogenen Individualität, die eben darum jedoch im Einzelnen eine Fülle paralleler Züge zeigt, die unüberwindliche Schranke finden mussten, um dasselbe Princip in so entgegengesetzter Richtung auszubilden.

Indem wir uns dazu hinwenden, die letzte Gestalt der Wissenschaftslehre nach dem in den „nachgelassenen Werken" Enthaltenen in ihren Hauptzügen darzustellen; muss eine allgemeine litterarische Bemerkung vorangeschickt werden. Es ist schon erwähnt worden, dass man gewohnt ist, unter den Werken dieser letzten Epoche Fichte's Popularvorlesungen, namentlich seine Religionslehre, für den höchsten Licht- und Gipfelpunkt seiner Ansichten zu halten: daran schliesst sich natürlich und glaubhaft die Folgerung, dass er seine höchsten Einsichten überhaupt nur in Form religiöser Anschau besessen habe.

Wie wir jene Aussagen widerlegten, so müssen wir überhaupt das Urtheil über die wissenschaftliche Bedeutung dieser Vorlesungen einigermaassen herabstimmen. Fichte selbst urtheilte so mässig über ihren Werth, dass er in der Vorrede zu einer derselben äussert, er habe nur durch das Zureden seiner Freunde (was wörtlich wahr ist) überhaupt vermocht werden können, sie dem Drucke zu über-

*) Wir dürfen dafür nur an sein zweites Gespräch über „Patriotismus und sein Gegentheil" (Nachgel. Werke. Bd. III. S. 248—274), und an den Inhalt seiner Staatslehre (Berlin 1820.) erinnern, namentlich wie er darin das Verhältniss der Wissenschaft zum Christenthume und zur Kirche festsetzte.

geben. Was den wissenschaftlichen Gehalt und Standpunkt seiner Vorlesungen „über das Wesen des Gelehrten“ und über die „Religionslehre“ (1805 und 1806.) betrifft; so ist dieser, nicht bloss, wie dort, lemmatisch, wozu die populare Veranlassung zwang, sondern mit strenger principieller Ableitung, in dem Vortrage über die Wissenschaftslehre vom Jahre 1804 vollständig enthalten. Schon damals vermochte er der religiösen Weltanschauung die wissenschaftliche zur Grundlage zu geben; und der spätere Inhalt der Nachgelassenen Werke (die Vorlesungen von 1810—14.) sind eine so vollständige Ausführung des Systems von dem einmal gefassten Standpunkte, wie man diese bisher den frühern Werken zugestanden hat.

Das Grosse und Tiefe jener popularen Reden war der mit voller Inbrunst der Ueberzeugung ausgesprochene Gedanke — den übrigens die Wissenschaftslehre von 1804 (S. 291.) schon in kürzester Bestimmtheit enthält, — dass wir nur dadurch über jedes objektivirende Bewusstsein und die daran sich knüpfende Reflexion hinausgelangen, der höchsten Realität, Gottes, gewiss werden können, dass sie selbst in uns eingeht, dass wir von ihr erfüllt, mit ihr Eins geworden sind. Nur die L i e b e, das Bewusstsein dieser Einheit, überwindet die Reflexion, ist auch Gewissheit, weil Gegenwart desselben. Diess ist aber allein Religion, nach dem Christenthume G l a u b e, im Gegensatze mit der Werkheiligkeit; und so ist die innerste Einheit der Wissenschaftslehre, als L e b e n s- und R e l i g i o n s lehre (denn auch diese Begriffe sind Eins), mit dem Christenthume gefunden. Das Denken, die Wissenschaft, hat nur die Aufgabe, jene empirische Mannigfaltigkeit und Spaltung zu erklären, welche ausser dem Absoluten ein Sein vorspiegelt, d. h. diese als nothwendige Erscheinungsform desselben nachzuweisen, wodurch das Eine Absolute in seinem unendlichen Leben als alleinige Wahrheit zurückbleibt. Diess der summarische Inhalt der R e l i g i o n s l e h r e und die dort ausgesprochene Bezeichnung ihres Verhältnisses zur eigentlichen Philosophie: dass aber in jenem Zusammen-

hange der religiöse Standpunkt als der einzige bezeichnet werden durfte, welcher die Wahrheit besitzt, weil er, der Reflexion entwachsen oder ursprünglich ihr fremd, in ihr lebt und ist, war völlig begründet; denn das spekulative Resultat ist nur der von der Reflexion gerechtfertigte, nachgewiesene Inhalt der Religion. —

Die Hauptzüge des spätern Systemes lassen sich in die nachfolgenden Sätze zusammenfassen. Wir legen dabei „die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse" (Berlin 1810.) und die Vorlesungen des Nachlasses zu Grunde, den Gang der erstern jedoch insofern verändernd, als wir nicht, wie diese, indem sie am Ende der aufsteigenden Entwicklung des Wissens steht, vom Sein des Absoluten beginnen können, sondern diesen Begriff aus dem des Wissens selber zu vermitteln haben. Dieser rückwärtsgreifende Gang des Wissens in seinen eigenen Grund und Ursprung ist in den Vorlesungen „über die Thatsachen des Bewusstseins" (Nachgel. Werke Bd. I. S. 403 ff.) am Vollständigsten dargelegt.

Die Wissenschaftslehre, durch eine erlaubte Abstraktion fallen lassend alles einzelne und bestimmte Wissen, geht von der Frage aus: was das Wissen, jenseits aller seiner Besonderheit, in seinem absoluten Wesen sei, und setzt dabei voraus, dass, falls sie dasselbe in seiner Einheit richtig begriffen, auch die mannichfaltigen Bestimmungen desselben sich erschöpfend aus diesem Begriffe werden herleiten lassen.

Das Wissen an sich ist absolutes Bilden zu nennen, d. h. Vermögen, Princip, Bilder zu entwerfen. Wir können insofern umfassender sagen, Wissen sei absolutes Bildsein, falls dadurch nur nicht ein Beruhen in einem einzelnen Bilde oder einer Bildform verstanden wird, da jenes nur der abstrakte Ausdruck seiner Allgemeinheit ist, die im wirklichen Wissen lediglich auf eine bestimmte Weise, andern Bestimmtheiten gegenüber, sich darstellen kann. — Absolute Form des Wissens wird aber dasje-

nige sein, was durch seinen Charakter, als Bildlichkeit überhaupt, nothwendig gegeben ist: und insofern hierin, mit Allem, was weiter aus der absoluten Form des Wissens folgt, eine Mannigfaltigkeit solcher nothwendigen Bestimmungen hervorgeht; werden wir diese die Gesetze des Wissens nennen können.

Unmittelbar tritt in ihm die Unterscheidung hervor, dass es, eben als Bild, sich entgegensetzt dem in ihm Abgebildeten, dem Inhalte seines Bildens. Dieser ist als das Erste, absolut ihm Vorauszusetzende, zu denken, zugleich aber auch, als dasjenige, was nicht getrennt von ihm und innerlich geschieden, vielmehr nur als dem Bilden immanent und für dasselbe, gedacht zu werden vermag. Um also gleich hier einen für das Folgende wichtigen Satz hervorzuheben: ein absolutes Quale, ein Inhalt, ist dem Wissen schlechthin vorauszusetzen, — als welches sich dieser bei weiterer Entwicklung der Theorie auch zeigen möge; — denn es wäre der offenbarste Widerspruch, ein Bilden des Nichts, ein leeres, inhaltloses Wissen zu denken: — sodann ist derselbe als innerlich Eins mit dem Wissen zu setzen, d. h. in seinem Bilden ganz und ohne Rückhalt sich darstellend, wie er ist, so dass sein Sein und sein Bild nur Dasselbige enthalten; — widrigenfalls das Wissen ja abermals zu einem Bilden des Nichts, d. h. zu einem Nicht-Wissen würde, ein Gedanke, der sich selbst aufhebt.

Aus diesen beiden Sätzen, wiewohl sie erst im weitern Verlaufe ihre vollständige Bedeutung erhalten können, folgt zunächst doch schon zweierlei: dass das Reale (Sein) dem Wissen in keinem Sinne ein Objektives zu sein vermöge, somit umgekehrt, das objektive Sein — die gewöhnlich sogenannten Dinge — kein wahrhaftes Sein sei: sodann dass das Sein, so gewiss es ist, eben so völlig aufgehe im Wissen, so dass das Sein nur das schlechthin in das Bild seiner selbst Eintretende, Offenbare und Durchsichtige sei, — unbedingt wissbar; umgekehrt das Wissen,

das schlechthin das Sein durchdringende, in Bildlichkeit auflösende, zwischen beiden aber in der tiefsten Lebenswurzel kein Gegensatz und keine Trennung sei *).

Indem aber Wissen oder Bild überhaupt voraussetzt ein in ihm Abgebildetes; ist es daher nur innerhalb eines Gegensatzes, und als das Eine Glied desselben zu begreifen; und wo nur dieser Charakter der Bildlichkeit hervortritt, muss auch jener Gegensatz, wenn auch durchaus nicht in den Fokus dieser Bildlichkeit tretend, vorhanden sein. — Wo aber überhaupt ein Gegensatz stattfindet, ist dieser nur für eine höhere, formal beide, als Glieder eines Gegensatzes, vereinigende, qualitativ sie einander entgegensetzende Einheit; — die synthetische Einheit einer Trennung, oder die Trennung in synthetischer Vereinigung.

So ist nun, da Bild nur in einem Gegensatze gedacht werden kann, damit auch der Gedanke einer höhern Einheit gesetzt, welche, über jenem Gegensatze von Bild und Nichtbild schwebend und ihn abbildend, erst denselben möglich macht. Diess begründet nun die allgemeine Form des Wissens, als solchen. Bild muss daher in einem höhern Bilde als solches begriffen, der Exponent seines Wesens ihm unmittelbar hinzugefügt werden. Aber indem diess höhere Bild, diess Bild des Bildes, nicht ein abstrakter, unwirklicher Gedanke, sondern das absolute Wissen selbst ist; so müssen wir sagen, dass das Wissen zugleich dieses Bild von sich, dieser absolute Exponent seines Charakters sei.

Wissen also ist überhaupt (vor allen weitern Bestimmungen, und als Gemeinschaftliches dieselbe umfassend) Bild, das sich verstehet als Bild, und hieraus ist die Form desselben durch analytische Entwicklung zu finden. — Sein allgemeiner Charakter ist daher auf die

*) Wissenschaftslehre im allgem. Umrisse S. 10—13. Wissenschaftsl. vom J. 1812. Bd. II. S. 333 ff. 347—49. u. s. w.

Art zu bestimmen, dass es nirgends aufgeht im einfachen Bild-sein, sondern dass diess Sein durch alle seine Momente hindurch begleitet ist von seinem sich selbst spiegelnden Reflexe: Wissen ist absolute Reflexibilität; jeder Zustand des Wissens kann wiederum Gesehenes werden: und falls der objektivirte Bildzustand, das Bild-sein desselben, in verschiedene Momente zerfiele; so wäre das objektivirende Bild, als das Gemeinsame in jenen Momenten, die Einheit derselben, ihr ordnend Zusammenfassendes; — und überall wäre im (wirklichen) Wissen, durch diese absolute Form bedingt, das Princip und der wahre Zustand des Wissens um eine Stufe höher zu setzen, als es faktisch sich begreift, indem, zufolge dieser Form, das Hervorbringende desselben versteckt und ungesehen bleibt, und erst im nachfolgenden Akte der höher steigenden Reflexion aufgedeckt werden kann. Die Wissenschaftslehre ist daher vorläufig als Auflösung der gesammten möglichen Reflexibilität in wirkliche Reflexion, als verwirklichte Reflexibilität zu bezeichnen *).

Jenes formale Sichverstehen als Bild aber zerfällt in einen neuen Gegensatz, dessen beide Hälften wiederum schlechthin durch einander bedingt sind: wir unterscheiden nämlich daran zunächst die Anschauung des reinen (noch unbestimmten) Ich, sodann den dazutretenden Begriff, den charakterisirenden Exponenten für jenes Ich, als welches bestimmte es sich anzuschauen habe.

Was aber als Mannichfaltiges auf diess Ich bezogen wird, sind insgesammt Bilder, die nach der nothwendigen Form, die jeden Bildzustand begleitet, in einem höheren Bilde als solche begriffen werden müssen: die gemeinschaftliche Form daher, in welcher das Ich dieselben auf sich bezieht, ist, dass jene Bildlichkeit als solche verstanden werde, d. h. dass das Ich sich in jedem

*) W. L im allg. Umr. S. 13, W. L. a. a. O. S. 405. 406 ff. Vgl. 325.

derselben als bestimmtes Bild begreife. — Und dieser zweite Haupttheil der ganzen Synthesis bliebe jetzt noch genauer zu erörtern übrig.

Was bedeutet zuerst „Sichverstehen als Bild?“ Indem ein bestimmter Inhalt als Bild verstanden werden soll, ist diese Charakteristik nur innerhalb einer Entgegensetzung möglich: er, als Bild, ist diess nur im Gegensatze mit einem Nichtbilde; es ist das Abgebildete, das Sein, welches als das ihm Vorauszusetzende erscheint. So wird, was im Bilde gebildet wird — sein Bild-Inhalt, — vielmehr als das Nichtbild, Sein, ihm vorausgesetzt werden müssen, um daran das Bild, als Nichtsein — vielmehr als Bildendes jenes Seins, — zu begreifen. Das Ich schwebt daher in dieser Synthesis charakterisirend über dem Gegensatze von Bild und Sein, jede dieser Wechselbestimmungen durch die andere setzend. So ist das Ich, indem es sich als in einem bestimmten Bildzustande begreift, dadurch nothwendig ein Seinsetzendes, und so wie nach Oben die Synthesis durch die Alles vereinigende Anschauung des Ich geschlossen ist, so findet sie nach Unten ihre feste Grundlage und ihren Abschluss an der Vorstellung des Seins.

Dadurch ist aber diese Form des Wissens als absolute Fünffachheit in der Einheit gesetzt: die reine Ichanschauung zerfällt zunächst in die Zwiefachheit des Subjekt-Objekts; dazu gesellt sich sogleich das Sichverstehen als Bild, von dem das Sein als sein begleitender Gegensatz unabtrennlich ist: und so sind diese fünf Glieder nur durch- und ineinander, und von absoluter Einheit durchdrungen, die das Ich ist. Diess ist aber selbst nichts Anderes, als jene zur Einheit verschmolzene Fünffachheit, das sie durchstrahlende Licht des Bewusstseins. Und wenn wir jene Mannichfaltigkeit dennoch nicht als das vom Ich Gesetzte, Hervorgebrachte denken können (wie Einige die früheren Darstellungen der Wissenschaftslehre deuteten); so ist noch weit weniger jene Ichanschauung als Produkt der Mannichfaltigkeit von Vorstellungen, die sich

dazu vereinigen, seine Vorstellung allmählig aus sich entstehen zu lassen, wie eine neuere Philosophie die Sache angesehen hat, zu denken: — sondern an sich (d. h. absehend von der faktischen, zufälligen Entwicklung des einzelnen Bewusstseins) sind alle diese Momente schlechthin in Einem Schlage, indem sie nur durch einander zu sein vermögen: und jenes Setzen oder Deduciren aus dem Ich gilt nur innerhalb des wissenschaftlichen Processes, der, das innere Zugleich jener Momente auflösend, sie aus ihrer Einheit genetisch entstehen lässt.

Aber das Wissen, indem es überhaupt existirt, muss sich unmittelbar als fertiges, durchaus vollendetes gegeben sein; d. h. es macht, vollzieht sich nicht erst selbstschöpferisch und mit Freiheit zu einem bestimmten Bildzustande; sondern wie es ist, ist es ohne all sein Zuthun sich ein unmittelbar Gegebenes, — sich selbst absolutes Faktum. Daraus folgt, dass es gleich ursprünglich in seinem Bilden auf eine bestimmte Weise fixirt sein, sich in einem gegebenen Bildinhalte als schlechthin gebunden finden muss: und diess wäre die faktische Grundlage alles Bewusstseins, der *terminus a quo*, woraus jeder höhere Zustand desselben sich entwickelt, und worauf er sich bezieht. — Das Ich ist sich unmittelbar gegeben, als ein fertiger Bildinhalt, heisst aber: es ist schlechthin wahrnehmend, was derselbe ihm darbietet, und also, wie er sich ihm gestaltet, beides mit absoluter Negation seiner Freiheit zu bilden. Das Bewusstsein findet sich in diesem Zustande überhaupt leidend, hingegeben und versenkt in ein schlechthin ohne sein Zuthun sich ihm machendes Bilden. Diess setzt es als Aussen-Welt, — d. h. eine Sphäre, über die ihm absolut keine Gewalt zusteht, als ein ihm Fremdes und Unabhängiges, — sich selbst, als dem Innerlichen, entgegen. So wird jener unmittelbare Bildinhalt des gegebenen Bewusstseins als ein von ihm Unabhängiges, d. h. nicht als (freientworfenes) Bild, sondern als Sein angeschaut. Das unmittelbare Bewusstsein, als solches, ist nothwendig an-

schauend, oder Seinsetzend. Diess „Sein" ergiebt sich aber nicht etwa aus dem Inhalte der unmittelbaren qualitativen Anschauung; — im sinnlich Qualitativen derselben kann schlechthin Nichts von diesem Begriffe enthalten sein: — sondern es ist Resultat des absoluten Bewusstseins, dass in jenem Bildinhalte alle Freiheit des Bildens negirt sei, also Produkt eines über die reine Wahrnehmung hinausgehenden Urtheils. Das Sein wird nicht angeschaut, sondern durch eine zum Inhalte dazutretende Funktion des Bewusstseins gedacht. Jedem Anschauungsakte gesellt sich daher ebenso unmittelbar, als der verborgene Exponent desselben, ein Denkakt bei, Sein und Bild, ihrem schlechthin ursprünglichen (apriorischen) Charakter nach, sich gegenüberstellend und Eins durch das Andere begreifend. Dem faktischen Wissen ist daher schlechthin ursprünglich das Denken gegenwärtig; das Wissen wird nicht erst Denken, so dass diess als ein besonderer Zustand oder Funktion des erstern wäre, sondern es ist Denken, ursprünglich und schlechthin, und in seiner Grundform nichts Anderes, denn Denken, Verstand. Diese absolute, schon im faktischen Wissen in unmittelbarer und darum sich selbst verborgener Gestalt gegenwärtige Verstandesform — Sichverstehen der absoluten Erscheinung — erschöpfend zu verstehen, Verstehen des absoluten Verstandes zu sein, kann abermals als unterscheidender Charakter der Wissenschaftslehre gelten. *)

Hieraus ergiebt sich, als Nebenfolgerung, auch der bedeutende Satz, dass das sogenannte logische Denken, welches die gewöhnliche Logik zum Gegenstande nimmt, und das sie für das primitive hält, nichts Anderes sei, als das Bewusstwerden, die Nachkonstruktion des ursprünglichen, dem faktischen Wissen einverleibten Denkens.

Dadurch wird allein auch erklärbar, was die gemeine Logik so wenig erklärt, dass sie nicht einmal der Noth-

*) Nachgel. Werke Bd. I. S. 408—411. 413. 14.

wendigkeit einer Frage danach sich bewusst wird, oder es einer Untersuchung werth hält: — wie der empirisch gegebene Inhalt der Anschauung, die Faktleität, sich den (logischen) Gesetzen des Denkens, den Formen des Begriffes, als *genus* und *species* so trefflich füge und ihnen einpassen lasse. Wäre jener Inhalt nicht ursprünglich schon durch die absolute Verstandesform der Erscheinung Gottes gesetzt, somit absolut intelligirt und intelligibel; so vermöchte auch das nachkommende (empirische) Denken ihm nicht die (vermeintlich seinigen oder gar erst durch Logik angelernten) Formen der Intelligenz aufzudrücken: — ein grundwichtiger Satz, den erst die spätere Wissenschaftslehre aus den dunklern Prämissen ihrer ersten Gestalt zur völligen Klarheit herausgeläutert hat, entscheidend überhaupt für den ganzen tieferen Sinn ihres Idealismus, zugleich aber auch zum ersten Male einen verständlichen Zusammenhang aufweisend und eine Brücke schlagend zwischen dem Denken, als einem sogenannt unsern und innern, und der Aussenwelt, als einer von uns unabhängigen Objektivität. Auch die von hier aus vorzunehmende Revision und Kritik der gewöhnlichen Logik hat Fichte nicht unterlassen. Hierher gehört seine „transscendentale Logik oder über das Verhältniss der Logik zur Philosophie“ (Nachgel. Werke Bd. I. S. 105—400.), welche alle jene Aufgaben löst und die vorhin erwähnten Sätze begründet; so wie seine „Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre“ (Ebendas. S. 3—103.), welche besonders den Charakter des empirischen Bewusstseins, seinsetzend zu sein, mit der höchsten Evidenz darlegen.

Mit dieser ebenso ursprünglichen, wie faktischen Synthesis von Anschauung und Denken ist jedoch die Selbstgegebenheit des Bewusstseins noch nicht erschöpft, oder der unmittelbare Zustand desselben vollständig umschrieben; vielmehr werden wir dasselbe noch nach einer entgegengesetzten Richtung hin eben so unmittelbar bestimmt finden.

Dabei entsteht aber die Frage, wie überhaupt das Eine Bewusstsein in ein mehrfaches, ja in einen Gegensatz von Zuständen zerfallen könne. Sie wird nur dadurch zu lösen sein, dass nachgewiesen wird, wie in der Einheit des Bewusstseins selbst dieser Gegensatz gegründet sei, wie daher das Bewusstsein vielmehr nicht wahrhafte Einheit sein könnte, wenn diese nicht die Einheit von Entgegengesetztem wäre.

Indem nämlich das Ich unmittelbar sich als wahrnehmend anschaut, ergreift es darin zunächst sein Bilden, das, was es absolut ist, als gebunden, d. h. sein Vermögen, als negirt: dadurch geht es aber hinaus über das blosse Wahrnehmen, indem es in ihm zugleich sein Vermögen, überhaupt zu bilden, — zunächst freilich als negirtes, — anschaut. Die Anschauung der Gebundenheit des Vermögens enthält nämlich sicherlich am Ursprünglichsten das Bild des Vermögens selbst: um also der Negation desselben sich bewusst zu sein, ist die Anschauung der Wirklichkeit desselben unmittelbar gesetzt. Gleich ursprünglich also, indem es sich als wahrnehmend gegeben ist, fasst das Ich sich nicht bloss als wahrnehmend, sondern in der absoluten Doppelheit eines Gebundenseins und einer Freiheit seines Vermögens zu bilden; und auch hier ist nicht ein Vorher und Nachher des einen oder des andern Gliedes, sondern absolut zugleich gesetzte Synthesis.

Was liegt aber in der Anschauung dieser Freiheit? — Auch diese wird selbst wieder in eine Doppelheit zerfallen müssen: zuerst Bild der Freiheit überhaupt, der formalen Unabhängigkeit des Ich von der Naturgewalt der Aussenwelt. Das Ich schaut sich in ihm an, als frei wirkend; der Hemmung der Aussenwelt absolute Rückwirkung entgegensetzend und sie bewältigend. (Es ist der unmittelbare Naturwille des Ich: das Aussending [die faktische Anschauung] bestimmt dasselbe; aber umgekehrt sucht das Ich gegenstrebend sich jenes anzueignen oder anzupassen — durch Begierde und

Trieb, — oder nach dem höchsten Ausdrucke dieses Vermögens — sucht es die Aussenwelt seinem freientworfenen Zweckbegriffe zu unterwerfen.—) Zugleich ist aber noch zweitens darin die Freiheit zu bilden gesetzt, in welcher das Ich sich eben so unmittelbar anzuschauen hat: es ist die Bildungs- oder Einbildungskraft des Ich, das Vermögen, den gegebenen Bildinhalt frei wiederherzustellen, oder, ihn umgestaltend, neue Vorstellungen daraus hervorzurufen, welches in seiner Unmittelbarkeit als völlig gesetzloses Einbilden und an einander Forttreiben zufälliger Vorstellungen, als die erste ungezügelte Macht der Einbildungskraft, sich zeigt.

Die unmittelbare Selbstgegebenheit des Ich zerfällt demnach in eine Dreifachheit der Momente, die schlechthin im Wechselverhältnisse mit einander stehen, also unzertrennlich sind; und erst hiernach wäre eine erschöpfende Bezeichnung des Wesens desselben möglich. Das Wissen ist in seiner Wurzel bildendes Leben — absolutes Vermögen, durch eine Mannichfaltigkeit von Momenten hindurch sich bildend zu entwickeln. Als Bild, setzt es aber nothwendig voraus und bezieht es sich auf ein in ihm zu Bildendes, einen Inhalt, ein Sein, dessen abbildende Darstellung es ist, um in der That Wissen zu sein. Eben so ist aber die gemeinsame Form des Wissens, welche seine mannichfaltigen Momente ordnend zusammenschliesst, durch seinen absoluten Bildcharakter bedingt: es ist das Sichverstehen als Bild, wodurch es sich, als Negation seiner selbst, ein Sein entgegen- und voraussetzt.

Das Wissen aber, in seiner unmittelbaren Gegebenheit, ist sich zunächst der Beschränkung, Fixirtheit seines Bildens, bewusst; — eine hier noch unbegreifliche Schranke desselben, weil nur das Warum derselben (damit es überhaupt zu einem Wissen komme), nicht aber das Woher, das höhere Princip davon nachgewiesen werden kann, wofür sich eine andere Stelle finden wird. — Aber an dem Bewusstsein jener Beschränkung des Bildens

entzündet sich unmittelbar, d. h. ist von ihm unzertrennlich, das Selbstgefühl der absoluten Freiheit des Ich, zunächst als Rückwirkung, Gegenstreben gegen jene Schranke; der Richtung von Aussen nach Innen stellt sich unmittelbar die von Innen nach Aussen gegenüber, — der Naturwille; — ebenso die Freiheit des Bildens, das Vermögen, den Inhalt jener gegebenen Vorstellungen sich als Eigenthum zu bewahren, oder umgestaltend neue daraus zu erzeugen.

Aber diese gesammte faktische Selbstgegebenheit des Wissens, die Empirie mit Allem, was ihr verbunden ist, hat durchaus nur formelle Bedeutung; es soll sich überhaupt nur durch sie die absolute Form des Sichverstehens realisiren, der Fokus wirklichen Bewusstseins sich entzünden. Die Erfahrung ist absolutes Bild des formalen Sichverstehens der Erscheinung Gottes; und nur diess ist sie. Diess giebt das schlechthin empirische Objekt und das System dieser empirischen Objekte, die Natur, welche schlechthin Nichts sind, als das, woran das Verstehen dargestellt wird, indem das Wahre der Empirie nur in der Form des Verstehens überhaupt liegt. *)

Eben darum kann jedoch das Wissen (als Erscheinung des Absoluten) schlechthin nicht aufgehen in diesem nur formalen Selbstverstehen: es müsste ihm gegenübertreten ein höheres Verstehen, worin die Erscheinung sich als das versteht, was sie in der That, und abgesehen von ihrer blossen Form, als reale, ist, als die Erscheinung des Absoluten, und dieses Bild des Absoluten müsste heraustreten in diesem Begriffe.

Zu erinnern ist nämlich daran, was wir schon im Vorigen nachgewiesen haben, dass das Wissen, als absolut bildendes Leben, unendliche Bildlichkeit, nicht leer, formell, sondern Bilden eines unendlichen Inhaltes, einer

*) Thatsachen des Bewusstseins in den nachgelassenen Werken. Bd. I. S. 419.

schlechthin ihm immanenten Realität sein könne. Nicht diess ist hier jedoch der Gegenstand des Beweises, sondern in welcher Form des Sichverstehens allein jenes Realbild im Bewusstsein erscheinen könne.

Das Absolute, dessen absolute Erscheinung das Wissen ist, und, was damit schlechthin zusammenfällt, als solche sich versteht, ist zuvörderst nicht der todte Begriff, den wir so eben, es objektivirend, ausgesprochen haben, sondern es ist in sich absolutes Leben. Das absolute Wissen demnach, als des absoluten Lebens Erscheinung, als das, wodurch es in die Verstandesform, die Selbstklarheit, aufgenommen wird, kann ebenso wenig ein in sich gebundenes, fertiges und todtes Sein sein; vielmehr muss es sein ein Vermögen zur Verwirklichung nur dessen, was in ihm liegt, von Bildern in der festen und stehenden Form des Sichverstehens. Das Bilden jenes unendlichen (göttlichen) Gehaltes, zugleich als sichverstehendes, kann somit nur Bild einer freien Vollziehung, eines Seins durch absolute Selbstbestimmung, sein; und eben darum ist die Empirie nur die leere Form des Sichverstehens, weil sie schlechthin fertig und gegeben, Negation der Freiheit, damit aber zugleich der nothwendige Ausgangspunkt ist, durch welchen es zum Bewusstsein der Freiheit und, was davon unabtrennlich, des realen absoluten Inhalts komme. *)

So ist im Wissen, und zwar innerhalb der festbestimmten Einheit der Selbstanschauung, des Ich, welches durch die absolute Form des Sichverstehens der Erscheinung schlechthin gesetzt ist, ein Grundgegensatz gegeben, der einen absoluten Hiatus bildet, einen *terminus a quo* und *ad quem*: das Bild des empirischen Seins und die ganze Unmittelbarkeit desselben, — sodann ein genetisches Bild, welches nur unter Bedingung der freien Entwicklung der Erscheinung hervortreten kann, und das mit demselben zugleich gesetzte reine Denken oder Intelligiren.

*) W. L. im allg. Umrisse, S. 7. 11.

Aber schon früher ist nachgewiesen, dass das empirische Ich, ausser der sinnlichen Anschauung, Vorstellen, dadurch vermittelt, zuhöchst Wille, Naturwille sein müsse, absolutes, wiewohl zunächst nur leeres (formelles) Princip einer Wirkung in der Natur. Der Wille ist das absolut Höchste, Uebersinnliche derselben: selbst Natur, denn er ist schlechthin gegeben in dem Contexte der faktischen Selbstanschauung des Ich; in der Natur aber das Uebersinnliche, denn er ist Bild (Reflex) der realen Erscheinung des Absoluten. Dadurch haben wir eine Natur mit Leben, wie diess nicht anders sein kann, da die Natur das Bild der Form der Erscheinung ist, welche Form Leben ist. „Man spricht so oft von einer Weltseele — Naturseele. Freilich giebt es eine solche; nur glaube man nicht, dass es zwei Seelen in der Natur gebe: sondern die Seele des Menschen ist diese Weltseele. Des Menschen; — denn das Ich, als organisches Naturglied, heisst so."

„Dass die Menschen vor diesem Gedanken erbeben, kommt bloss von der verächtlichen Meinung, die sie vom Menschen haben, weil sie nicht das Ueberwirkliche sehen, dessen Verwirklichungsform lediglich der Mensch ist." — „Dadurch fällt auch in der Wurzel hinweg und verschwindet in Nichts jenes absolute Naturgesetz, welches die Philosophen aller Schulen noch immer als Etwas hinstellen, vor welchem sich die Freiheit zu fürchten habe, und das dieselbe beschränken könne. Die Freiheit ist ja das Princip der Natur, und das Princip wird niemals durch sein Principiat beschränkt." *)

Alles diess findet seine Erklärung in dem Satze, welchen besonders die Sittenlehre mit Nachdruck durchführt, dass das empirische Ich an sich selbst gar keine Realität habe, sondern, wie die ganze übrige Natur, nur formelles Schema der Erscheinung Gottes sei; dass es real nur werde, damit aber zugleich in sich absterben

*) Thatsachen des Bewusstseins Bd. I. S. 418—464.

lasse das an sich Nichtige jenes zufälligen und unstäten Naturwillens, indem es sich anschaue als Verwirklichungsglied der übersinnlichen Welt. Das Ich muss sich erscheinen mit einem absoluten Willen der Pflicht, welcher alles besondere Wollen schlechthin aufhebt. Dieser Wille muss seine Persönlichkeit, sein Charakter sein, aus welchem allein er lebt, und woraus alles sein anderes Leben, nur als Erscheinung dieses Charakters, sich entwikkelt. Diess wird die neue, nun aber ewige Wurzel seiner Persönlichkeit, in der das göttliche Erscheinen unendlich abfliesst, und diese sich gewonnen hat zu einer bleibenden und schlechthin eigenthümlichen Gestalt seiner Verwirklichung. Eine solche Persönlichkeit ist daher auch ihrer ewigen Fortdauer schlechthin gewiss; denn in die absolute Ewigkeit, d. h. in die Zeitreihe, die schlechthin kein Ende nehmen kann, ist sie schon wirklich eingetreten.

„Dagegen kann jedes Ich, das sich nicht einer solchen Persönlichkeit bewusst ist, sicher sein seiner absoluten Vernichtung, und das Beste, was es erwarten und hoffen kann, ist eben diese Vernichtung und der Durchbruch des neuen und schlechthin ewigen Lebens, von welchem wir reden. Sein Leben trägt den Tod in sich, weil es eigentliches (reales) Leben gar nicht ist. Ob nun allenthalben diese Sterblichkeit übergehen werde in das neue Leben, oder in ein absolutes Verschwinden seiner Erscheinung aus dem Systeme der absoluten Erscheinung, das wissen wir nicht, haben aber durchaus keinen Beweisgrund gegen die letzte Voraussetzung, und diess lässt sich darthun." *)

So konnte Fichte in diesem Zusammenhange ohne Widerspruch ebenso den Satz aussprechen: das empirische Ich muss vernichtet werden, wie in andern Zusammenhange den entgegengesetzten: dass das empirische Ich selbst nichtig sei. Es gilt hier nur, dass das an sich Nichtige

*) „System der Sittenlehre" 1812. Bd. III. S. 35—49, 52—56.

vernichtigt, das Sterbliche gerade dadurch zum Tode gebracht werde; dass an dessen Stelle und in dessen Ausfüllung das wahrhafte Leben tritt.

Hiermit ergiebt sich für unsern unmittelbaren Zusammenhang, dass jener sittliche, allein eigentlich reale Wille nur anknüpfen, erfüllend eintreten kann in den Naturwillen des Ich. Durch jenen wird er gesetzt als übernatürliches Princip innerhalb der gegebenen Natur; als Princip einer übernatürlichen Ordnung, umgestaltend die natürliche. Diess müsste sich ausdrücken in einer Ordnung, die, wenn sie da wäre, nicht da wäre um der Natur willen, in irgend einer ihrer Gestalten, sondern schlechthin um ihrer selbst willen, und die Natur ebenso schlechthin sich unterwerfend. Das Ueberwirkliche verhält sich darum zur Empirie, wie der Begriff zur Anschauung; das Ueberwirkliche ist ein Ordnen, die Natur das Mannigfaltige, an dem das Ordnen erscheinen soll. So kann diese neue, höhere Ordnung, die durch das Ich, als Vermittlungsglied, sich in der Naturordnung verwirklicht, nur in der Form der Genesis und des Gewordenseins, und zwar durch den Willen des Ich hindurch, seinen Naturwillen beherrschend, im Gegensatze der niedern erscheinen. Das Ich muss sich mithin bewusst werden, theils seiner absoluten Freiheit, theils aber auch der Unterwerfung dieser Freiheit unter jenes überwirkliche Princip. Nennt man nun jene Beziehung des Ueberwirklichen auf das Wirkliche, wodurch es Princip ist des letztern, ein Gesetz, aber ein Gesetz an die Freiheit und den Willen, so spricht man dieses Gesetz aus als Soll.

Diess ist der kategorische Imperativ Kants. „Mit der Wahrheit der Kantischen Behauptung hat es sonach seine vollkommene Richtigkeit. Stellt man ihn aber hin als absolute Thatsache, ohne allen Zusammenhang mit andern Thatsachen, so giebt diess kein sehr verständliches und zusammenhangendes Princip. Wir begreifen ihn, als die Beziehung des schlechthin Ueberwirklichen, und dieses, als der Erscheinung Gottes, auf das Wirkliche und

Sichtbare, als Princip auf sein Principiat, durch die Freiheit des Ich hindurch, weil die Wirklichkeit, als Wirklichkeit, absoluter Grund ihrer selbst ist, und darum eben als Freiheit erscheint. So giebt es für uns keine absoluten Imperative, sondern wir sehen sie werden." *)

Hiermit ist überhaupt ein tieferer Zusammenhang zwischen der Empirie und dem Ueberempirischen vermittelt: da jene an sich selbst nichts Anderes ist, als die Verwirklichungssphäre von diesem, dieses umgekehrt sein absoluter Zweck; so ist darin ein „heuristisches Princip" gefunden, um die Empirie daraus abzuleiten und in ihren nähern Bestimmungen kennen zu lernen: — ein Princip, von dem Fichte hinzusetzt, dass es, so viel ihm bewusst, noch in keiner Philosophie also angewendet worden sei. **)

Dadurch kehrt nämlich der eigenthümliche Gesichtspunkt wieder, den Fichte seit der ersten Idee seines Systemes festgehalten hatte. Die niedere Form des Wissens existirt, und existirt also, nur, damit das höhere Wissen daran sich entwickle: dieser teleologische Moment ist, im Gegensatze mit jedem Spinosistischen Determinationsprincipe, seine beständige Deduktionsweise gewesen. Der ganze innere Zusammenhang der Welt und die Beschaffenheit des geistigen Lebens zielt auf die höchste Gestalt alles Daseins hin, das Bewusstsein der Erscheinung Gottes, als solcher. Das Ueberwirkliche, unsichtbar und im Hintergrunde der Wirklichkeit, ist dennoch der wahrhafte und beständige Grund derselben; es drängt sich, durch die niedere Wirklichkeit und die Form der Freiheit sich vermittelnd, unablässig in's Dasein. Es ist das Vernunftprincip, der göttliche Geist der Geschichte, der alles Andere, auch die freien Individuen, zu seinem blossen Mittel herabsetzt.

*) Thatsachen a. a. O. S. 467 - 475. 477—78.

**) Thatsachen S. 482.

In dieser Ansichts- und Deduktionsweise liegt eine offenbare Analogie mit dem naturphilosophischen Satze, dass die bewusstlose Natur lediglich der verhüllte Geist, dass in ihren Entwicklungsstufen teleologisch der Mensch, nach seinem Organismus und seiner geistigen Existenz, vorgebildet sei, der am Ziele ihrer Entwicklung hervortreten müsse. Auch hier ist dem niedern Dasein ein Damit, ein Zweck, eingebildet, und hier, wie dort, ist das alle eigentliche Erklärung ausschliessende Princip der Nothwendigkeit weit überflügelt, wodurch, wie bei Spinosa, alles Faktische zu einem gleichmässig Werthvollen und Nothwendigen gemacht wird, worin es ein Oben und Unten, ein Damit und Wozu gar nicht giebt.

Dennoch müssen wir bekennen, dass in jenen beiden Philosophieen, wie auch in dem dritten, spätern Systeme, mit dem Geltendmachen dieses neuen Principes nur auf halbem Wege stehen geblieben worden; ebenso scheint sich dieser Mangel besonders an der Wissenschaftslehre sichtbar machen zu lassen, obschon er völlig in derselben Weise den beiden andern Systemen eigen ist. Da hierin einer der Wendepunkte liegt, um die bisherige Philosophie zu einer Steigerung und Umgestaltung ihres Gesammtstandpunktes zu nöthigen; so legen wir das Verhältniss näher dar.

Die Wissenschaftslehre deducirt aus dem schon nachgewiesenen immanenten Zwecke der Empirie die einzelnen Bestimmungen derselben: damit sich aus ihr das höhere Bewusstsein der Erscheinung Gottes ergebe, muss sie so und so innerlich bestimmt sein. Analog damit die Naturphilosophie und Hegel: die immanente Vernunft in der Natur treibt den Geist, als ihren Zweck, aus ihr hervor. Die Naturvernunft selbst aber ist die bewusstlose; sie ist der Zweck, aber sie hat ihn nicht: ihr Thun ist zweckvoll, aber nicht zwecksetzend. — Hier bleibt in jenen Systemen allen eine Lücke, ein Unerklärtes zurück, welches man wohl zu behaupten, nicht aber begreiflich zu machen, zum Verständnisse zu bringen im Stande ist.

Wie kann jenes „Damit" nämlich für das schöpferische Princip gehalten werden, welches dasjenige in dem niedern Dasein zugleich hervorbringt, was es zu seiner eigenen Verwirklichung in demselben nur fordert oder voraussetzt? Oder, um in den tiefern Zusammenhang der Wissenschaftslehre einzugehen: indem der Grund aller Empirie, das absolute Erscheinen Gottes, in die absolute Verstandesform eintritt; mit dieser Verstandes- oder Ichform aber die Form der Freiheit, als das Vermittelnde, ebenso schlechthin gesetzt ist, wodurch das absolute Erscheinen unmittelbar ein überwirkliches ist, die Empirie jedoch nur den Typus der Ersichtlichkeit derselben an sich tragen, Mittel ihrer Versichtbarung sein soll: so bleibt ganz unerklärt, da von einem sonstigen Begriffe der Schöpfung dieses niedern Mittels in diesem Zusammenhange nicht die Rede sein kann, wie dieses Soll sich vorbildlich darin abspiegeln und so realisiren könne, sich realisiren, ehe es selbst noch ist? Denn es soll ja werden erst durch jenes sein Mittel. Diess ist hier noch völlig unverständlich, ja widersprechend; d. h. in dem allgemeinen spekulativen Zusammenhange wird es selbst ein weiter zu lösendes Problem.

Ganz Aehnliches bleibt in Schellings älterm und in Hegels Systeme zurück: Der Geist ist der immanente Zweck der Natur: diese ist das Mittel, aus welchem er sich selbst hervor- und zum Bewusstsein seiner bringt. Die Natur ist aber das bewusstlose Thun des Geistes. Aber wie vermag überhaupt zuerst der Zweck in dem Mittel gegenwärtig zu sein, der erst durch das Mittel hervorgebracht werden soll; wie ist eine solche (ideelle) Vorexistenz, ein Wirklich- und Nichtwirklichsein zugleich, verständlich zu machen; — näher sodann, wie vermag ein bewusstlos Vernünftiges und Absichtsvolles, ein abstrakt Logisches und reines Denken, als höchstes und letztes Princip, gedacht zu werden? Auch diess kann man nur behaupten, als höchste Wahrheit eben hinstellen, mit der Versicherung, dass darüber hinauszusteigen vergeb-

lich sei, aber wahre Verständlichkeit ist ihm nicht abzugewinnen, und so erklärt er eigentlich auch Nichts in letzter Instanz.

Aus dieser vorläufigen Parallele ergiebt sich jedoch, wie die bisherige Philosophie in ihren sämmtlichen Hauptrepräsentanten ein gewisses gemeinsames Niveau noch nicht überschritten hat, und dass es ein ebenso gemeinschaftlicher Grundgedanke ist, der, gegen jede Gestalt jener Philosophie gewendet, sie nöthigen würde, über sich hinauszusteigen.

Bis zu diesem Hauptpunkte in der Charakteristik der Wissenschaftslehre vorgerückt, können wir den aufsteigenden Gang derselben kürzer zusammenfassen. Durch die übersinnliche Natur des Ich wird seine empirische Selbstgegebenheit durchaus bedingt und vorgebildet. So gehört zu dieser Form der Empirie das Ich mit Wahrnehmung, Raum und Zeit, und den übrigen schon im Vorigen angegebenen Kategorieen der Natur; ferner mit Willen, reproduktiver und produktiver Einbildungskraft, mit Verstand und Urtheilskraft. Was aber durch diese Grundformen und ihre Gesetze mitgesetzt ist, ist reiner Stoff und vergeht vor dem Sittengesetze in die Bedingung für dessen Realisirung, ist an sich aber durchaus formell und gesetzlos. Die Natur — Alles nämlich, was zum Begriffe der Selbstgegebenheit des Ich gehört, könnte im weitesten Sinne Natur genannt werden, weil es absolute Fakticität ist, — ist an sich selbst darum durchaus nicht Bild Gottes, sondern nur dasjenige, worein Gott zu bilden ist; ebenso wenig ist sie Gottes Geschöpf, sie hat mit Gott gar Nichts gemein. Wir, die vernünftigen Iche, können werden Gottes Geschöpfe, und die Natur zu unserm eigenen Geschöpfe machen; wir sind das Bild Gottes, und die Natur ist unser Bild. *) —

*) „Thatsachen" S. 483—516.

Aber in dem Systeme dieser thatsächlichen Unmittelbarkeit liegt noch eine Thatsache, welche bisher übersehen worden: die an sich Eine Erscheinung theilt sich in eine Reihe von Ichen. Die Erscheinung ist Eine; die Grundform der Erscheinung ist Ich. So schiene, wie in dem empirischen Grundbilde, der Natur, eine solche Allgemeinheit liegt, auch ein solch allgemeines Ich, nicht aber Individualitäten desselben, gefordert. Dennoch widerspricht diesem die Thatsache.

Die Individualität des Ich, Trennung desselben in Iche, fällt jedoch nicht in das Gebiet der Wahrnehmung: die objektive Sinnenwelt ist vielmehr allen ohne Unterschied, mit absoluter Aufhebung des Individuellen, ganz dieselbe: alle Iche zusammen, in wiefern sie Personen sind, werden umgekehrt gehabt von jener Einen Anschauung der Natur. Auch die allgemeinen Bestimmungen der geistigen Existenz kommen jedem Ich, seinem Begriffe nach, zu. Erst innerhalb derselben fällt die Spaltung: in die innere Selbstbestimmung der Freiheit, z. B. in der Attention, in der Bildungskraft, im Denken und den einzelnen Wollungen, so lange diese selbst innerliche bleiben. Werden sie vollzogen, so treten sie dadurch in die Eine, gemeinsame, alle Individualität bindende Naturanschauung; „und daher kommt es, dass, was Einer thut, kein Anderer zu derselbigen Zeit thun kann, weil der Eine in der That es nicht thut, als Einer, sondern als der Repräsentant Aller, als die Gesammtnaturkraft, die sich nicht selbst widersprechen, aufheben, verdoppeln kann". — „Wir müssen nur nicht vergessen, dass wir nicht zusammenhangen in den Dingen, sondern in dem Einen absoluten Bewusstsein, das da ist, so wie Gott ist in seiner Erscheinung, — welches in den verschiedenen Formen seiner Sichtbarkeit als ein Mannigfaltiges erscheint, im Grunde aber ist die Eine Lebens- und Wirkenskraft." — „Die Erscheinung Gottes ist Ein Geist, und zwar Einer in Allen, welcher sich aber selbst anschaut, als ein System vieler."

„Da ferner jedoch die Empirie überhaupt nur ein formales Bild der Erscheinung ist, so ist klar, dass sie auf diese Weise Eins sein muss, als Bild der Einheit. Zwischen diesen beiden Endpunkten, dem höchsten, der Erscheinung vor allem Begriffe, und dem niedersten, der Empirie, liegt nun die Disjunktion des Ichs in Iche, in ein System derselben, betreffend nur das Verstandesbild der Erscheinung von sich selbst.“ *)

Hiermit hat Fichte die tiefste Wurzel seiner Lehre ausgesprochen, anknüpfend an jene frühesten Begriffe vom reinen Ich und von den empirischen Ichen, und diese, die individuellen, auch hier versenkend und verschwinden lassend in die Substanz des Einen Geistes, der ewigen Selbsterscheinung Gottes. — Die Frage bleibt jedoch übrig, warum auch nur der Erscheinung nach es nicht Ein Ich sei, und welches der eigentliche Grund dieser in der absoluten Verstandesform gesetzten Spaltung?

Wir berühren damit einen andern tiefsten Punkt in der spätern Ausbildung seiner Lehre.

Die Eine Erscheinung in der höchsten Potenz, die wir kennen, die an Gott ist, Gottes Accidens, und durchaus nicht ein eigenes Sein und Substantialität hat, ist Leben, aber ewig vollendet und urtheilbar; und so ist sie nicht etwa zu denken, als ein in eine unendliche Zeit auszudehnendes Vermögen zu erscheinen, sondern sie ist eben das Erscheinen ganz und ewig, wie Gott in sich selbst ganz und ewig ist. Aber ihr Erscheinen ist nur Sicherscheinen. Sie ist daher wirklich allein in der Verstandesform, und zufolge dieses Gesetzes des Sichverstehens stellt sie sich als ein besonderes, auf sich selbst beruhendes, immanentes Sein dar, als fixirtes Objekt ihres Sichverstehens. Diess ist das Ich: alles zu Verstehende wird aufgetragen auf diese Form des Einen Ich: ich bin diess Alles.

Diese Hinschauung: Ich, ist das einzige wirkliche Sein

*) „Thatsachen“ S. 517—527.

jenes göttlichen Erscheinens: sie ist darum ebenso gewiss da, als jenes Erscheinen oder die allgemeine Bildungskraft selbst. Diese Ichform nun ist der Schöpfer eines Objektiven, fertig Hingeschauten **in seinem Grundbilde.** Es ist darum zugleich das, wodurch jenes Eine und ewig erscheinende Leben zu einem fixirten Objektiven gemacht wird, wodurch **Zeit** und **Unendlichkeit** in dasselbe hineinkommt, sammt allen den andern Kategorieen der Empirie, welche die „Logik“ abgeleitet hat, innerhalb deren jenes ewige (qualitative) Erscheinen Gottes erst, als ein **Werdendes**, und durch Freiheit des Ich Werdendes, mithin in eine unendliche Zeitreihe von Selbstbestimmungen Zerschlagenes, eintreten kann. — Zerschlagenes aber nur (setzen wir hinzu) in der nothwendigen Bildlichkeit jenes Objektivirens der Ichform, während es an sich das untheilbar Eine Erscheinungsleben Gottes ist. — Hierin ist aber zunächst noch keine Mannigfaltigkeit oder Spaltung **innerhalb** der Ichform selbst als nothwendig aufgewiesen.

Doch könnte sich, unter dieser Voraussetzung und im bisherigen Zusammenhange, das Ich nur als das letzte und höchste Princip erscheinen: es hat kein Mittel, wie keine Nöthigung, über sich hinauszugehen, und sich zu fassen, als das, was es doch in Wahrheit ist, als blosse Erscheinungsform des Einen Erscheinens Gottes, als **Erscheinung der Erscheinung.** (Hierdurch hat **Fichte** den frühern Standpunkt der Wissenschaftslehre, worin das **reine** Ich in Wahrheit diess Letzte blieb, und die Sittenlehre die höchste Wissenschaft wurde, in den Context der eigenen möglichen Standpunkte des allgemeinen Ich aufgenommen; aber nur, um die Möglichkeit und Nothwendigkeit nachzuweisen, über ihn hinauszugelangen, und so auch einen höhern Standpunkt der Wahrheit anzuerkennen, als den sittlichen, welcher seiner Strenge nach, „**von Gott Nichts weiss**“. *))

*) **System der Sittenlehre** 1812. Bd. III. S. 4. 25. u. s. w.

Es muss daher in der objektiven Selbstanschauung des Ich (in seiner empirischen Selbstgegebenheit) Etwas liegen, von welchem aus ein solches freie Sicherheben über das Ich möglich wäre: — ein Zusatz in seiner Unmittelbarkeit, der Nichts weiter wäre, denn seine Begreiflichkeit als Erscheinung der Erscheinung. (Es entgeht dabei nicht die abermals teleologische Art der Beweisführung: das Ich soll sich über sich erheben; darum muss im Faktum seiner Selbstanschauung etwas Dem Entsprechendes gegeben sein.)

Welches dieser Zusatz sei, ist sehr leicht zu erkennen: das Ich soll an ihm sich begreifen, als die blosse Verstandesform der Einen Erscheinung, und darin des Einen erscheinenden Gottes. Diesen Begriff seiner selbst soll es finden, soll durch sein Denken dazu genöthigt werden von seiner unmittelbaren Selbstanschauung aus; am Angeschauten soll sich, als Exponent desselben, der Begriff entwickeln. Der *terminus a quo* für den Begriff der Einheit ist aber die Mannigfaltigkeit. In der unmittelbaren Selbstanschauung daher muss das Ich schlechthin versenkt sein in ein Mannigfaltiges; in seiner gesammten Wirklichkeitsform kann überhaupt nur Mannigfaltigkeit, keine Einheit, gefunden werden. So ist das Ich auch nur ein Mannigfaltiges; und wirklich ist kein Ich, als Eines, sondern nur als Iche. Eben darum können sie aber nicht bei sich selber, als dem Letzten, stehen bleiben: in ihrer Mannigfaltigkeit liegt die Nöthigung für ihr Denken, sich als blosses Principiat, Erscheinungsform eines Andern, zuletzt nur des Einen Absoluten, zu begreifen. *)

Es ist derselbe Gedanke, an der Fakticität des Ich befestigt, welcher sonst in dem kosmologischen Beweise für das Dasein Gottes sich geltend macht: das Mannigfaltige, Werdende, ist eben darum ein Endliches, welches Princip seiner selbst zu sein, den Grund seines Daseins in sich selbst zu haben, nicht vermag. Aus dieser „Contingenz“

*) „Thatsachen“ S. 527 - 551.

desselben (aus seinem Auch-nicht-sein-können) schliesst jener Beweis auf die Existenz eines absolut Seienden, zugleich eines absoluten Grundes für alles diess auch nicht sein Könnende. Diese Schlussweise nun, welche gewöhnlich für eine besondere Leistung und die eigene Erfindung des philosophischen Denkens gehalten wird, verallgemeinert Fichte, indem er sie in der faktischen Anschauungs- und Verstandesform des allgemeinen Ich, und in dem nothwendigen Denken seiner selbst schlechthin begründet nachweist. Nicht der Philosoph denkt diesen Beweis, sondern die allgemeine Intelligenz, die absolute Verstandesform, denkt ihn; und in jedem Akte, durch welchen das Ich sich als endliches setzt, ist auch, mit oder ohne ausdrückliches Bewusstsein, die Idee des Absoluten, und darin des Grundes jenes Endlichen, mitgesetzt. Und die Wissenschaftslehre darf um so mehr auf der nothwendigen Unabtrennbarkeit dieser beiden Gedanken bestehen, als ihr die Mannigfaltigkeit jener sich selbst erscheinenden endlichen Iche in der Wurzel keine Wahrheit hat, nur die als ein Nichtiges zu erkennende Form der Bildlichkeit ist. —

So zeigt sich auch von hier aus: — was die Iche zu individuellen macht, ist weder — nach Unten — die faktische Selbstanschauung, noch — nach Oben — das qualitative Erscheinen Gottes, als der absolute Zweck der Welt, sondern das Ergreifen jenes Zweckes, der sittlichen Weltaufgabe von einer besondern Seite: jedes Ich ist wahrhaft individuell und eigenthümlich nur in der Darstellung jenes Zweckes. Es ist hierin nicht die blosse Vervielfachung des Ich (wie sie im Gattungsleben vorkommt), sondern die gegenseitige Ergänzung und Integrirung der Iche gesetzt: sie insgesammt machen das *unum collectivum* des gemeinsamen Ich, und der Einen göttlichen Erscheinung aus, aber als geschlossenes System eigenthümlicher, durch einander sich vollendender Individualitäten: eine Gemeinde der Geister, vereinigt durch den sittlichen Willen und die harmonisch sich ihnen stellenden Lebensaufgaben; und so muss auch von hier,

von dem qualitativen Momente der Mannigfaltigkeit der Iche aus, die theoretische Erhebung zur Einheit, zum Bilde Gottes, nothwendig erfolgen. *)

Damit ist, von beiden Seiten her, die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Wissenschaftslehre nachgewiesen: sie selbst nämlich ist nichts Anderes, als die Vollziehung jener in der ganzen Grundform und Selbsterscheinung des Ich liegenden Reflexion: dass das Ich in seiner Mannigfaltigkeit und in den ganzen, damit zugleich gesetzten empirischen Apparate, nichts Letztes, sondern selbst Principiat, aber, als lediglich bildendes Vermögen, Principiat eines Bildlebens, diess jedoch Principiat eines im Bildleben erscheinenden absoluten Seins sein müsse: die Wissenschaftslehre ist nur das in der Grundform der Erscheinung als möglich und nothwendig gesetzte, irgend einmal demnach sich vollziehen müssende, absolute Sichverstehen der absoluten Erscheinung. Sie beginnt also damit, dass sie, unter den bisher abgehandelten „Thatsachen des Bewusstseins" sich selbst als die höchste Thatsache begründet, und so zugleich ihr eigenes Dasein erklärt und sich stets von Neuem erfindet.

Eigenthümliche Aufgabe der Wissenschaftslehre ist es daher, das Sichverstehen der Erscheinung — was deren absolute Grundform ist, — zu vollenden: ihr einfaches Problem ist daher nur, die absolute Verstandesform zu erschöpfen, d. h. alle Mannigfaltigkeit, welchen Namen sie auch habe, aus dieser abzuleiten, und so dieselbe auf Einheit — aber zunächst gar nicht auf Einheit des Seins, sondern des Bildwesens, — zurückzuführen. Indem sie dadurch den Grund aller Mannigfaltigkeit in Einem, dem Grundbilde, findet, Bild und Bildleben aber nicht das Letzte, Absolute, sein kann, sich vielmehr als Nichtabsolutes schlechthin erkennt: erhebt sie sich hiermit zum wahrhaft Letzten, dem absoluten Sein

*) „Thatsachen" S. 552 561.

(Quale und Inhalt) jenes Bildlebens. Die Reflexion, gerade weil sie sich durchgeführt, in absolutem Selbstverstehen gefasst hat, vernichtet sich selbstbewusst an jenem Begriffe des absoluten Seins.

Daher ist nur das Absolute in der wahren und einfachen Form des Seins: reines, an sich seiendes Leben. Die Erscheinung ist nicht in diesem Sinne, sondern nur in der zusammengesetzten Form des Sichverstehens. Nennen wir diese zweite Art des Seins, um die in ihr liegende Beziehung auf sich selbst, ihr nur für sich Sein auszusprechen, etwa Dasein, Existenz, Aeusserung des absoluten Seins (so hatte Fichte das Verhältniss beider Begriffe auch in seiner „Religionslehre" gefasst); so heisst dieser Satz: was da ist, ist nur da im Verstande. Der Verstand ist aber nicht Verstand von Nichts, sondern der Erscheinung, des absoluten Bildwesens; diese wiederum ist nicht Erscheinung von Nichts, sondern des Absoluten, und erst hier ist der Umkreis des Begründens wahrhaft beschlossen. *)

Hiermit ist nun aufsteigend das höchste Princip der Wissenschaftslehre gefunden worden, der Begriff des absoluten Seins. Das Wissen ist dadurch jedoch wiederum, wie es scheint, seinsetzend, objektivirend, geworden; — träten daher nicht alle Rechte der Reflexion an dieses „Sein" wieder hervor? Und wenn nicht, was ist der eigentliche Grund, jene davon abzuhalten, welche vorher im Einzelnen an jedem Sein aufwies, dass es nur objektiv Hingebildetes, also aus einer deutlich nachzuweisenden Synthesis von Subjekt-Objektivem Erwachsenes sei? Warum ist diess Sein überhaupt gar kein Objektives mehr, sondern in seiner Absolutheit, welche darin eben

*) „Thatsachen" S. 567.

gegründet ist, Princip alles Subjekt-Objektiven, der absoluten Verstandesform? Liegt nämlich, unsern Nachweisungen zufolge, in dieser Ueberwindung der Reflexion und in der Begründung jenes Princips der Identität des Subjekt-Objektiven die allgemeine wissenschaftliche Bedeutung dieses Systems: so ist es jetzt an uns, auch von jenem höchsten Standpunkte aus diess Verhältniss nachzuweisen.

Hier gilt es nun, an die frühern Sätze über das Wesen des Wissens und seine allgemeine Bedeutung zu erinnern. — Das Wissen in seiner Allgemeinheit und umfassend all die einzelnen Bestimmungen und Momente, die in ihm gesetzt sein können, ist unendlich bildendes Leben: als solches, darum nicht mehr bloss in seinen einzelnen objektiven Bewusstseinsakten, sondern an sich und im Allgemeinen, setzt es einen absolut unendlichen Inhalt, — nicht aber, als ob es ihn hervorbrächte, da es selbst vielmehr nur durch denselben überhaupt möglich wird, — sondern es setzt ihn voraus, als die Grundbedingung seines Seins. Das Wissen weist durch sich selbst über sich hinaus auf ein schlechthin ihm Vorauszusetzendes, und kündigt sich an durch sein Wesen, als Zweites, Abgestammtes, nur durch und in Anderm Seiendes.

Dieses schlechthin Erste, vor allem Wissen und allen konkreten Begriffen und Gegensätzen, die dasselbe weiter hervorruft, — also an sich selbst durch keinen derselben zu bestimmen, indem diese Bestimmung ja doch nur Produkt sein könnte eines innerhalb des Wissens vollzogenen Gegensetzens, — kann nur durch einen einzigen Begriff bestimmt werden, der selbst freilich wiederum nur innerhalb eines Gegensatzes ist, aber nicht eines solchen, den das Wissen aus sich gesetzt, hervorgebracht hätte, sondern der mit dem allgemeinen Begriffe des Wissens selber gegeben ist.

Absolutes Wissen setzt voraus absolutes Sein, was nun nicht mehr ein Objektives im Gegensatze des Subjektiven sein kann, sondern der Gehalt in allem

subjekt-objektiven Bilden des Bewusstseins, das sich selbst in ihm Darstellende, die innerlich mit ihm vereinigte Wurzel und Grundlage desselben gedacht wird. Durch seine Existenz und sein Wesen (als Bild) giebt das Bewusstsein schlechthin Zeugniss für das Sein des Absoluten, welches ist, so gewiss und weil überhaupt Bewusstsein ist. Und hieran kann die eintretende Reflexion, die vorher am einzelnen Sein mit Recht den vernichtenden Zweifel hervorhob, nur sich selbst vernichten, und somit überhaupt erlöschen: es ist die wahrhafte, einzig Stich haltende Realität, weil das Bewusstsein selber durch sein allgemeines Sein Zeugniss dafür wird; und eben dadurch, dass die Reflexion sich durchgeführt, die absolute Reflexibilität durchaus in sich vollzogen hat, ist sie genöthigt, sich aufzugeben und über sich hinauszugehen. Und die Wissenschaftslehre, als diese Durchführung der Reflexion, ist sonach, auch von hier aus betrachtet, keine fremdartige oder künstlich erdachte Theorie, sondern nur das nothwendige Selbstverständniss des allgemeinen Bewusstseins selber, die ursprüngliche Selbstbesinnung desselben: das Wissen, durch Reflexion eben sich abthuend von der Zerstreuung über die Mannichfaltigkeit seiner Objekte und endlichen Beziehungen, besinnt sich auf sein ursprüngliches Wesen, auf die Wurzel seines Seins, und nachdem in diesem Läuterungsprocesse alle andere Realität sich ihm verflüchtigt hat, findet es hier, in der eigenen Tiefe, die unentweichbare Beziehung auf eine unendliche Realität, als deren Sichtbarkeits- und Verstandesform es sich selbst nur fassen kann. Die absolute Realität offenbart (versichtbart) sich in ihm; die Schranke der Subjektivität ist durchbrochen; die Verhärtung des Ich in sich selbst überwunden: es kann sich nur als an und in einem Andern, dem Absoluten, erkennen, und wie es, dieses in sich offenbarend, auch für sich selbst nur Realität zu gewinnen vermöge. Auch die tiefere wissenschaftliche Selbstbesinnung ist daher nur ein vollkommneres Erken-

nen des Absoluten, weil es der alleinige Inhalt des Wissens ist.

Dadurch ergiebt sich aber zunächst die ganze Bedeutung der Reflexion und des durch sie erregten Zweifels: es ist die Negation des Endlichen im Bewusstsein nicht gesetzt, damit es überhaupt bei diesem Negiren sein Bewenden habe, welcher ganz haltungslose Standpunkt vielmehr für sich selbst sich in einen absoluten Widerspruch auflöst; sondern indem daran mit unwiderstehlicher Gewalt das Bewusstsein des Absoluten als der wahrhaften Realität hervorbricht, hat eben jene Negation selbst erst ihre Bedeutung erhalten: nur um der Scheinwelt ihr Recht zu thun, dann aber sich selbst aufzugeben, kann die Reflexion sich geltend machen; und wir haben hier in wissenschaftlichem Ausdrucke nur denselben Uebergang von der absoluten Negation zu dem erfüllenden Positiven gefunden, der schon vorher bei Hume in historischem Zusammenhange von uns dargestellt wurde: die Skepsis, die Reflexion ist überall nur die negative Seite der philosophischen Wahrheit. Ist im Wissen nicht vorerst die Welt des Endlichen überwunden, so vermag es auch sich selbst nicht recht zu erkennen, als innerlich Eins mit dem Ewigen, Absoluten.

So ist vollständig das Princip gerechtfertigt, aus welchem das System dasjenige, dessen Lehre, Ableitung es zu sein behauptet, selbst ableitet, und wir setzen unsern Leser an dem Eingange der eigentlichen Wissenschaftslehre ab, auf deren speciellere Ausführung wir ihn verweisen müssen. *)

*) „Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im J. 1812." Nachgelassene Werke Bd. II. S. 317. ff. 326 — 346. u. s. w.

Hier begnügen wir uns, das Charakteristische dieser allgemeinen Principien herauszuheben; zwar sind sie von Fichte selbst in jenem Vortrage der Wissenschaftslehre mit ebenso viel Klarheit, als Kürze, ausgesprochen worden; doch hat man durchaus in allen kritischen Berichterstattungen und Geschichten neuerer Philosophie diesen Theil völlig ignorirt, welcher doch erst über den Charakter der Wissenschaftslehre in ihrer spätern Ausbildung entscheiden kann.

Der Philosoph muss mit dem faktischen Wissen zu Ende gekommen sein: dieses Ende ist der Begriff des Absoluten; und dieser von der andern Seite her (für das Herabsteigen) der Anfang der Philosophie. Das faktische, von Genesis durchdrungene, zufällige, mithin auch nicht sein könnende, Sein treibt das Denken auf das Sein des Absoluten, welches darum, als nicht nicht sein könnend, den Begriff der Existenz nothwendig in sich schliessend, gedacht werden muss. Hiermit ergiebt sich der Gegensatz zweier, wie es zunächst scheinen muss, sich gegenseitig ausschliessender Begriffe von Existenz: das Absolute kann nicht nicht sein, und keine Genesis kann damit vereinigt werden. Das Faktische kann seiend, oder auch nicht seiend, gedacht werden; wir fragen sodann nach einem Grunde desselben: es wird erzeugt in der Einsicht; also kann es mit der Genesis synthesirt werden, ja es muss diess auf einem gewissen (dem rein faktischen) Standpunkte.

Die Philosophie muss darum neben dem absoluten Sein auch ein faktisches Sein zugeben; denn Werden, Genesis, das vom Absoluten aus seinem Umkreise schlechthin Ausgeschlossene, existirt thatsächlich. Hieraus entsteht der Widerspruch, dessen Lösung die eigenthümliche Aufgabe der Philosophie ist. Kein Sein ausser dem Einen absoluten, spricht der Begriff: dennoch ist ein faktisches Sein, behauptet, jenen widersprechend, das faktische Bewusstsein.

Aber warum soll dieser Widerspruch gelöst werden? Es ist bloss das Interesse des Verstandes, der Klarheit:

man kann ihn allerdings auch ungelöst lassen. Nur Gott ist, Alles ist in ihm, haben Viele gesagt; diess giebt ein andächtiges Schwärmen. Die Frage ist vielmehr: wie ist denn nun Alles in Gott? Diess dürfte sogar höchst praktisch werden.

Zur Lösung jenes Widerspruches giebt es zwei Wege, von denen jedoch nur Einer denselben wirklich löst, der andere ihn stehen lässt, ja ärger macht, indem er ihn zur Schau stellt. Der letztere besteht darin, wenn man den Grundcharakter des Seins mittheilt an das faktische Sein, und ihn beiden gemein macht.

Diese Mittheilung selbst scheint auf doppelte Weise möglich: entweder das absolute Sein wiederholt und setzt sich (im faktischen Sein) noch einmal ganz; so ist in ihm Genesis und Wandel. (Hiermit kann Fichte eigentlich nur die Schöpfungstheorie im Auge gehabt haben, die eine Mittheilung Gottes durch Schaffen an die Welt, diess aber als einen in die Zeit fallenden Akt Gottes betrachtet. Eine solche Fassung ist völlig unverträglich mit dem ganz nur abstrakten und elementaren Begriffe, welchen die Wissenschaftslehre von Gott hat: es ist daher höchst charakteristisch, dass Fichte jene Lehre nur stehen lässt, als ein völlig Unverständliches und Incommensurables, indem er ihr von seinen Principien aus völlig Nichts, nicht einmal ein bis zum Interesse ihrer Widerlegung Reichendes, abgewinnen kann.)

Oder das Absolute ist in sich selbst ein Mannigfaltiges und insofern Faktisches. Das Letztere ist der Aufschluss Spinosa's; und diess die von ihm vorgebrachte Lösung jenes Widerspruchs. Nach ihm ist das Eine Absolute zugleich schlechthin mannigfaltig, Denken und Ausdehnung; jedes dieser ewigen Attribute wiederum ist ebenso absolut bestimmt und gegliedert bis auf die kleinste Modifikation herab. Nicht das Absolute wandelt sich daher oder wechselt; es *ist* schlechthin der Wandel: dieser ist (als eine unendliche Reihe endlicher Modifikationen des Denkens und der Ausdehnung) selbst in

das absolute Sein aufgenommen. Die Fakticität ist in's Absolute erhoben worden.

Aber diess einmal zugegeben, ist das Absolute diess Alles mit Nothwendigkeit; es muss so sein und kann nicht anders: mithin nach einem Gesetze. Dadurch erhalten wir zwei Absoluta, ein bestimmendes, jenes Gesetz, das durchaus von sich keine weitere Rechenschaft geben kann, wonach Alles absolut und mit Nothwendigkeit ist, was da ist; und ein bestimmtes, in seiner Freiheit des Seins beschränktes. Das Absolute ist nicht alles — sondern nur das nach einem Gesetze der Möglichkeit mögliche Sein: der Begriff des Durch und Von sich selbst Seins des Absoluten ist angetastet. (Eine Kritik jenes Systemes, welche ganz abweicht von der gewöhnlichen Art, es aufzufassen und zu beurtheilen.)

Es bleibt daher nur übrig die zweite Auskunft: dem faktischen Sein das eigentliche Sein, die Art und Weise des Seins des Absoluten, ganz abzusprechen, und ihm eine durchaus andere, jener schlechthin entgegengesetzte Form des Seins beizulegen. So die Wissenschaftslehre.

Für sie stehen darum unveränderlich fest die Sätze: Eins ist und ausser diesem Einen ist schlechthin Nichts. Alles Andere ist nicht: diess ist, als der Wissenschaftslehre charakteristisch, festzuhalten und keiner ihrer Ausdrücke so zu nehmen, als ob jenem widersprochen werden sollte. Ebenso sind damit nicht Sätze zu verwechseln, welchen die Wissenschaftslehre gerade widerspricht, und sie als den Grund aller Verworrenheit erkennt: z. B. Alles ist Eines, Alles in dem Einen. — Alles: die Summe des Mannigfaltigen? Wer könnte nur verstehen, dass in dem Einen ein Mannigfaltiges sei, und vollends ein beendetes, beschränktes Mannigfaltige? Es wäre eben der Spinosische Widerspruch.

Einige, die der Wissenschaftslehre Ehre anzuthun glauben mit Sätzen solcher Art: wir sind in Gott, haben unser Leben in ihm, u. dgl.; möchten sich erst umthun, in welchem Sinne und in welcher Beschränkung man diess

auch in der Wissenschaftslehre sagen könne. Dieser Meinung müsste Kant gewesen sein, wenn er ins Reine gekommen wäre: sonst Keiner. Die Naturphilosophie macht das Faktische zum Absoluten, den eigentlichen Charakter des Letztern, die Nicht-Genesis, durchaus verkennend, wie Spinosa. —

Eine andere Form des Seins also für das Faktische müsste gefunden werden. Da könnte sich nun das Denken vergeblich erschöpfen und abmühen, eine solche auszudenken: diess ist nicht mehr Sache des Denkens. Sie muss sich finden, faktisch gegeben werden.

Und sie findet sich auch. Das Sein selber ist nur für den Begriff, für das Bild desselben. Das Bild des Seins ist unabhängig vom Sein, und dieses von jenem. — Dass mithin, ausser dem Sein, ein Bild desselben ist, dass Bildsein daher als diese andere Form des Seins zu betrachten, ist an dem Begriffe klar. Dieser ist, laut des unmittelbaren faktischen Bewusstseins; und er ist, laut seines Zeugnisses von sich selbst in unmittelbarer Anschauung, der Begriff des Seins. Es ist darum gefunden, was ausser dem Absoluten sein könne; — könne, weil es eben ist, denn die Möglichkeit wird hier nur geschlossen aus der Wirklichkeit, da Alles ausgeht von der Fakticität und Wirklichkeit.

So ist der Widerspruch im Ganzen gelöst, d. i. es ist ein Mittel seiner Lösung gegeben. (Die weitere und wirkliche Lösung würde nämlich darin bestehen, nachzuweisen, dass alles faktische Sein wirklich nur Bildwesen oder Produkt eines Bildwesens sei; der durchgeführte Idealismus wäre zugleich der Beweis der Richtigkeit jener Lösung.) Wohl aber kann nun, wenn diese andere Seinsform gefunden ist am Grundfaktum derselben, diess wiederum aus dem Begriffe des Seins abgeleitet, mit ihm in Verbindung gebracht werden. Das Grundfaktum des Bildes, und der ganzen, von ihm unabtrennlichen Verstandesform kann selber nicht auf Nichts beruhen, Bilden von Nichts sein, sondern allein Bilden der absoluten Rea-

lität, und in seiner tiefsten Wurzel nicht abgetrennt von ihr, sondern nur ihr eigenes ins Bild Treten, Selbstverstehen sein. Weil Bild ist — schlechthin faktisch, — so schliessen wir ferner, ist diess nur des absoluten Seins Erscheinung; mithin erscheint das Sein zugleich, ebenso absolut, als es ist. *)

Hiermit ist nun — unter Voraussetzung obiger Ausführung — der Wissenschaftslehre zufolge, das Weltproblem wirklich gelöst. Das absolute Sein bleibt in sich Eins, unwandelbar, ungetheilt und unvervielfältigt: auch das Bild, die Erscheinung, ist, als Grundbild, in der Wurzel nur Eine. Genesis, ja unendliche Genesis und die Spaltung in eine Unendlichkeit von Ichen, kommt in dieselbe erst durch ihre absolute Verstandesform hinein, und die Nachweisung derselben daraus — damit also die eigentliche Welterklärung — ist Sache der wirklichen Wissenschaftslehre.

Die Verstandesform aber ist für die Erscheinung ebenso absolut und aus dem Absoluten, wie sie selbst und das Sein es ist: nicht wir haben sie, sondern sie hat und gestaltet uns; sie ist das wahrhafte Welt-, Mannigfaltigkeit Schaffende. Alle Dinge sind freilich nur im Wissen — in jenem verwirklichten Sichverstehen der Erscheinung; aber diess Wissen ist selbst das göttliche Dasein**) und ewig, wie Gott: zwar ein anderes, als diess innere Sein; aber unabtrennlich von ihm und ihm gleich. So konnte Fichte (in der „Religionslehre"), an neuplatonisch-gnostische Philosopheme erinnernd, es die Weisheit nennen, die bei Gott ist, und nach Johannes den Logos, durch den alle Dinge geworden sind.

Aber als welcher offenbart sich denn Gott in dem Wissen, als seinem Dasein? Diese Frage, das Qualitative, den eigentlichen Inhalt desselben betreffend,

*) Wissenschaftslehre a. a. O. S. 326—337.

**) Wissenschaftslehre S. 338. u. Fichte's Religionslehre; dritte Vorlesung, S. 82. ff.

wird von der Wissenschaftslehre, wenn sie in ihrer streng theoretischen Begränzung bleibt, nothwendig aus ihrem Umkreise hinweggewiesen werden müssen. Sie ist nämlich an sich nichts mehr als allgemeine Wissenslehre, formale Theorie des Bewusstseins; die eigentliche Realität, das Qualitative desselben, kann sie daher in diesem Zusammenhange nicht erkennen, weil ihr ganzes wissenschaftliches Element nur ist die Reflexion auf die Form des Wissens, mit nothwendigem Hinwegsehen von dem Inhalte desselben, der vielmehr in Bezug auf die allgemeine Wissenschaft des Wissens aus jener nicht abzuleitender, d. h. unbegreiflicher, bleibt. Desswegen kann die Wissenschaftslehre bei jener Frage nur aus sich selbst hinausweisen in die Wirklichkeit des Wissens, und die darin gegenwärtige Offenbarung Gottes. Indem ihr ganzes Resultat aber der Beweis ist, wie lediglich durch das religiöse Bewusstsein und sittliche Handeln (nicht etwa bloss in negativer Moralität) das Absolute ohne Hülle und Abbruch, d. h. als Gott, sich im Ich verwirklicht: endet sie dadurch indirekt in einer Religionslehre, und verweiset so zuletzt an das Leben und dessen höhere Ausbildung, für welches sie nur die formale Vorbereitung sein zu können gesteht. — Aber eben diess besonnene Festhalten ihres Standpunktes, diess Anerkennen der nothwendigen Schranke desselben, hat ihr vielfach die Anklage einer bloss formalen, nihilistischen Wissenschaft zugezogen; und auch die ganze Polemik Jacobi's, wie sie sich in dem berühmten Schreiben ironisch, als Unwissenheitslehre, der Wissenslehre, als einer leeren, nichtigen, sogar ausdrücklich für atheistisch bezeichneten, entgegengesetzt, beruht bloss auf dem Begehren, entweder das eigentlich Qualitative, Unergründliche, das nur zu Erlebende, *a priori* zu erkennen, oder desshalb alle Philosophie als werthlos aufzugeben. *)

*) Thatsachen Bd. I. S. 569—572., Wissenschaftsl. Bd. II. S. 491. 92. Vgl. Bd. III. S. 359., und: Zu „Jacobi an Fichte" das. S. 390–394.

So geht auch die Wissenschaftslehre zuletzt darauf hinaus, wie jede ganze, aus einem Mittelpunkte sich entfaltende Erkenntniss, die gesammte Denkweise umzubilden, und eine bestimmte Lebensansicht als die einzig und erschütterlich wahre aufzustellen. Sie trifft den ganzen Menschen und dessen innerste Gesinnung; wie vermöchte daher auch nur theoretisch derjenige sie zu fassen oder sie gelten zu lassen, dessen eigentliche Welt ihre ganze Denkart zerstört? Und so wird auch sie, gleich jeder andern wahrhaft spekulativen Lehre, nie eigentlich popular werden können, oder allgemein anerkannt; vielmehr wäre eine solche Allgemeinfasslichkeit für jede Philosophie das verdächtigste Anzeichen.

Noch bleibt indess ein wichtiger Punkt der Erwägung übrig über eine Seite am Systeme, welche im Vorigen noch nicht besonders zur Sprache gekommen. — Nach der vom Urheber selbst nachdrücklich ausgesprochenen Konsequenz seiner Lehre ist das Wissen in allen seinen Formen und Entwickelungsstufen nichts Anderes, als das mehr oder minder entwickelte Selbstverstehen der Erscheinung Gottes: nirgends also und in keiner Form ist es völlig leer, einer eigentlichen Realität entbehrend; und die Reflexion, welche, aufsteigend vom unmittelbaren, faktischen Bewusstsein, Alles hinter sich zu zerstören, jede Realität zu tilgen schien, muss zum höchsten Punkte der Befriedigung in sich selbst gelangt, von da wieder herabsteigen, und jenen Fluch der Vernichtung zurücknehmen, ja die ganze Welt des Bewusstseins sich in neuem verklärterem Lichte wiedererstehen lassen. Alles Wissen zeigt sich nur als die verhülltere oder entwickeltere Selbstoffenbarung des Absoluten; und Idealismus und Realismus haben in der That sich vollkommen durchdrungen; die objektiven Dinge eines einseitigen Realismus sind verschwunden, eben so aber auch das leere Sich in sich Abspiegeln eines idealistischen Bewusstseins. Die wahrhafte Realität und das absolute Wissen sind als Eins erkannt worden in ihrer tiefsten Wurzel: jene ist nur im Wissen, dieses aller

Realität mächtig; beide schlechthin durchdringlich für einander.

So kann denn auch das Bewusstsein des sinnlichen Universums keineswegs mehr gelten, als die bloss subjektive Erscheinung eines durchaus unbekannten Dinges (nach Kant), noch als ein leerer Schematismus des Wissens in sich selbst (nach der ersten und zweiten Gestalt der Wissenschaftslehre); sondern es muss erkannt werden als die Selbstoffenbarung des Absoluten in der Form unmittelbarer Gegebenheit und strenger Gesetzlichkeit, und so als die erste feste Voraussetzung des Daseins und des Wissens, für die Entwicklung der durch Freiheit zu vermittelnden Formen desselben. Indess kann auf dem Standpunkte der Wissenschaftslehre, als Theorie des Wissens, nur im Allgemeinen bewiesen werden, dass ein solches unmittelbares Dasein und Bewusstsein nothwendig sei; keineswegs aber, als welches es sich gegeben sein müsse, oder mit andern Worten: es ist von hier aus keine spekulative Physik möglich; die Wissenschaftslehre kann das faktische Wissen nur als Faktisches aufnehmen, und von da aus weiter gehen: sie enthält, wie wir uns mit Rücksicht auf die spätern Systeme ausdrücken würden, nur die Grundlage einer Geistesphilosophie. Ueber diese Selbstenthaltung geht jedoch die Wissenschaftslehre hinaus: sie stellt einen positiven Begriff von der Natur auf, indem sie ihr überall nichts mehr ist, als die absolut gegebene, aber bloss formale Bildlichkeit, nothwendig gesetzt, damit es nur überhaupt zu einem Wissen komme, als solche aber durchaus ungöttlich und leer an Realität, welche nur durch die Freiheit hindurch in die Sinnenwelt eingeführt zu werden vermöge. Also lediglich in dem aus dem Naturzustande schon entwickelten Bewusstsein erscheint nach dieser Ansicht das Göttliche, nicht in der Natur; woraus man sich dann die übrigen, zum Theil im Vorigen ausgehobenen Folgerungen leicht selbst entwickeln kann.

Uns scheint jedoch diese Ansicht von der Natur nicht nur nicht bedingt zu sein durch die Konsequenz der

Wissenschaftslehre, sondern sogar im Widerstreite zu stehen mit dem ganzen Principe derselben. Keine Form des Bewusstseins nach ihr kann Wissen des Nichts, leere, bloss formale Bildlichkeit sein; Bild, in welchem Nichts sich bildete, wäre ein absoluter Widerspruch: und diesen Satz, — das wahre Endergebniss der ganzen Lehre und zugleich den Begründer eines wissenschaftlichen Realismus, — in allen seinen Beziehungen und Folgen zu entwikkeln, wäre eben die weitere Aufgabe derselben. So ist nach dieser Grundansicht vom Wissen auch das faktische Bewusstsein nur irgend eine bestimmte Ansichtsweise des Einen ewigen Inhaltes des Wissens, der göttlichen Erscheinung; — wir haben bereits nachgewiesen, welche? Und, wie wir gesehen haben, fehlte es selbst in Fichte nicht an vorübergehenden Regungen zu dieser einzig richtigen und konsequenten Ansicht von der Natur.

Fragen wir aber: woher jener Widerstreit der Wissenschaftslehre gegen ihr eigenes Princip, noch dazu in einem so wichtigen Punkte, stammen möge, worin sie allerdings bisher ihren Gegnern die verwundbarste Seite dargeboten hat: — so ist es offenbar noch der Kantianismus, namentlich seine falsche Raum- und Zeittheorie, welche die Wissenschaftslehre in ihrer spätern Vollendung noch nicht ganz abgestreift, und welche sie hier mit ihrer eigenen Grundansicht in Widerstreit versetzt hat. — Sind Raum und Zeit in der That nichts Anderes, als die subjektiven Anschauungsformen des Bewusstseins, so muss konsequenter Weise auch die Erscheinung der wahrhaften Realität, des Göttlichen, von ihnen ausgeschlossen bleiben; im räumlich Ausgedehnten und im zeitlich Verlaufenden, der Natur, kann nach dieser Ansicht das Gepräge eines Schöpfergottes nicht einmal mehr gesucht werden; sie ist dann durchaus nur eine Welt subjektiver Bilder, ohne höhere vorbildliche Bedeutung: und wenn diess die unmittelbaren Nachfolger Kant's nicht anerkennen oder nur unvollständig zugeben, so ist diess nur eine der Inkonsequenzen, die sich schon oben bei der ge-

nauern Musterung ihrer Philosopheme, uns nicht verbergen wollten. So entscheidend ist, von Kant aus, eine berichtigte Raum- und Zeittheorie desselben, und die entschiedene Ablehnung aller darauf gebauten Folgerungen oder Voraussetzungen, welche sich tiefer und unwillkührlicher, als man meint, mit den spekulativen und theologischen Grundvorstellungen der Gegenwart verbunden haben.

Nach dieser in allen Hauptzügen vollständigen Darstellung der Wissenschaftslehre liegt, bei der Richtung der Zeit in Beurtheilung früherer und gegenwärtiger Systeme, die Frage nahe — und man wird sogar darüber schon entschieden haben nach den sonstigen Voraussetzungen, welche man mitbringt, — ob die Lehre für pantheistisch zu halten sei oder nicht? Und in der That hat sich ein Jünger pantheistischer Lehrweisheit sogleich dafür erklärt, und als das höchste Lob derselben es ausgesprochen, die Unphilosophie werde ihr diesen Vorwurf machen, — denn sie sei Gottes voll!

Dass Pantheismus an sich kein „Vorwurf" gegen eine Philosophie, dass er vielmehr ein nothwendiger und wichtiger Durchgangspunkt sei zu einem gründlichen Systeme des Theismus, davon sollte Ersteres anerkannt sein, zumal da der dabei angewendete Maasstab so verschieden und die Vorstellungen über Pantheismus nicht selten so unklar und schwankend sind: — und über Letzteres wird die allgemeine Einsicht auch nicht ausbleiben.

Ist Pantheismus jedoch, seinem philosophischen Begriffe nach, nur diejenige Lehre zu nennen, in der Gottes Wirklichkeit in der Weltwirklichkeit (in dem Einen und Allen des Universums) völlig aufgeht, er nur ein der Welt immanenter ist: so gäbe es kein System, welches antipantheistischer wäre, ja was diesen Widerspruch gegen den Pantheismus in eine schärfere Formel gebracht hätte,

als eben die Wissenschaftslehre. Sucht man daher Vergleichungspunkte für dieselbe mit älteren Philosophieen, so wären diese an einer andern Stelle zu suchen, als in der Gruppe pantheistischer Systeme. Sie wäre eher als vollständige Durchführung des eleatischen Princips zu bezeichnen, indem auch hier, wie dort, der Begriff des Seins von allem Wandel und aller Mannigfaltigkeit rein erhalten, und der faktischen Welt, als dem blossen Phänomenon, entgegengesetzt wird; oder treffender und bestimmter wäre an die Lehre der Neuplatoniker zu erinnern — (und in der That hat sehr einsichtsvoll der jüngste Geschichtsschreiber der neuern Philosophie bei den letzten Ansichten Fichte's des Proklos erwähnt), — indem auch hier der Verstand zum zweiten Principe aus dem an sich unwandelbar Einen gemacht, welcher, die in ihn überfliessende Fülle abbildend und in's Verständniss erhebend, die Ideenwelt erzeugt, deren Abbild abermals die Natur, das in Wahrheit Nichtseiende der Sinnenwelt, ist. Alle diese Standpunkte sind somit als dem Pantheismus gegnerische zu betrachten.

Aber ganz unabhängig von solchen äusserlichen Bezeichnungen und Parallelen ist zu sagen, dass das System aus innern Gründen nicht befriedigt, indem das Weltproblem in ihm weder gefasst, noch gelöst ist auf eine irgendwie ausreichende Weise; wovon nebenbei der Erfolg zugleich der ist, dass dem Pantheismus darin nur widersagt wird, nicht er aus sich selber überwunden und in die aus ihm hervorgehende höhere Ansicht eingeführt zu werden vermag. So bleibt dieser ihm feindlich gegenüber und ein wirklich gefährlicher Gegner desselben.

Gegen die ganze Lösung der Aufgabe der Philosophie nämlich, wie die Wissenschaftslehre sie vollführt, gleichwie gegen viele ähnliche, nur im Abstrakten bleibende Lösungen, ist vor Allem die einfache Bemerkung zu richten: dass in ihnen die Aufgabe selber völlig unbefriedigend gefasst worden ist. Die gesammte Fakticität, — die „Welt“, aber als Problem, — ist das feste Datum

für die Erkenntniss des Absoluten; aus diesem soll zugleich das Problem der Welt gelöst, deren Fakticität begreiflich gemacht werden. Nur auf diesem doppelten, theils regressiven, theils progressiven Erkenntnisswege ist überhaupt Metaphysik möglich: diess erkennt Spinosa, die Wissenschaftslehre und eigentlich alle auf Metaphysik eingehende Philosophie an, ohne freilich das Bewusstsein dieses methodischen Verhältnisses überall zur völligen Klarheit ausgebildet zu haben.

Wie kann jedoch — muss man fragen — jene Grundaufgabe der Philosophie: das Absolute und sein Verhältniss zur Fakticität zu erkennen, ausreichend gelöst werden, wenn der Begriff des Faktischen selbst durchaus unzureichend gefasst wird? Und fürwahr, man kann diesen Begriff, und damit auch den Begriff des absoluten Grundes, nicht abstrakter — ganz eigentlich oberflächlicher bezeichnen, — aber es ist der gewöhnliche, immer wieder zu bekämpfende Aberglaube scholastischer Bildung, dass das Abstraktere auch das Tiefere und Spekulativere sei, da doch das Gegentheil gelten sollte, — als indem man das Faktische bloss als Werdendes, Endliches, fasst, wodurch man sich nun auch mit so unausreichenden Abstraktionen im Begriffe des Absoluten ein Genüge thun konnte, wie sie in der ganzen Reihe der neuern Systeme, von Spinosa an, auftreten: das Absolute sei die absolute Substanz unendlicher Modifikationen von Denken und Ausdehnung, sei das alle Genesis von sich ausschliessende Sein, sei die unendlich sich verendlichende Idee u. dgl. Daher die Unfruchtbarkeit und Oede aller bisherigen spekulativen Gottestheorieen, die über solche abstrakte Gegensätze und Vermittlungen aus jenem Grunde nirgends hinausgekommen sind.

Gewiss ist Endlichkeit Grundcharakter der Fakticität; aber lange nicht ihr ganzer: ebenso liegt Ewigkeit, Ausschliessen aller Genesis und alles Wechsels in seinem Ansichselbstsein, im Begriffe Gottes; aber es ist lange nicht sein ganzer Begriff. Je tiefer, reicher, konkreter

daher das Weltproblem an sich gefasst wird, — welches darum sehr verschiedene Ausdrücke zulässt, ja fordert, und diese zu finden, zugleich aber sie in den höchsten Ausdruck zusammenzufassen, kann selber nur Gegenstand philosophischen Denkens, offenbar in einer die Metaphysik einleitenden Wissenschaft, sein: — desto tiefer, reicher und wahrer wird auch der Begriff des Absoluten daraus hervorgehen.

Hiernach kann uns nun die Wissenschaftslehre gleich ursprünglich nicht als Metaphysik, sondern nur in einer andern Beziehung Wichtigkeit haben. Sie ist uns gerade, was sie von Anfang her bis zuletzt sein wollte, Wissenschaft des Wissens, vollständige, aus den tiefsten metaphysischen Gründen schöpfende Begründung des Erkenntnissbegriffes. — Insofern bleibt ihr eine doppelte Bedeutung, eine historische und eine allgemeinwissenschaftliche, welche freilich nirgends wahrhaft getrennt werden können.

In historischer Beziehung bildet sie den Uebergang von den Subjektivitätsstandpunkten der Kantisch-Jacobischen Epoche. Sie hat dem Principe, wenn auch nicht der vollständigen Ausführung nach (wegen ihres mangelhaften Begriffes von der Natur), den Begriff eines bloss subjektiven Wissens, dem das Objektive draussen oder gegenüber bleibt, als ein ihm Fremdes und Anderes — (den bis auf Des Cartes und die Scholastiker zurückreichenden, in Kant völlig verhärteten Dualismus reflektirender Abstraktion) — völlig und durch alle Instanzen widerlegt — das objektive und doch für Wissen vorhanden sein sollende Ding an sich als den Widerspruch an sich selbst nachgewiesen.

Hierdurch wird aber dem Resultate der Wissenschaftslehre zugleich seine bleibende Stelle im ganzen Systeme der Philosophie gegeben. Der Standpunkt der Einheit des Subjektiven und Objektiven, die Grundvoraussetzung aller Philosophie, ist durch sie begründet; die Wissenschaftslehre ist allgemeine Einleitungswissen-

schaft in die Philosophie, sie erklärt die Möglichkeit derselben in der Möglichkeit alles Wissens, und die Philosophie wird durch sie nicht als ein besonderes, durch besondere Kunst oder Erwerb sich vollendendes, in jedem Falle erkünsteltes Wissen, sondern als die nothwendige und durchaus allgemeine Vollendung des Wissens in sich selbst nachgewiesen. Ihr Resultat ist der Begriff und die Realisirbarkeit des absoluten Wissens, der Macht des Erkennens über alle Objektivität, um der ursprünglichen Einheit des Subjektiven und Objektiven willen. Kein Sein, ohne dass es nicht dem Wissen durchdringbar wäre, überhaupt keine Welt ausser dem Wissen oder der Wissbarkeit. Sein, Wirklichkeit, schliesst hiernach absolute Erkennbarkeit in sich, und die Bedingungen (Formen) des Wirklichen, sind unmittelbar die der Erkennbarkeit, wie umgekehrt: die Kategorieen haben nicht nur schlechthin subjekt-objektive Bedeutung, sondern sie sind das Alldurchdringende im Sein, wie Wissen; dasjenige daher, was auch die gegenseitige Durchdringlichkeit beider, ihr völliges Aufgehen in einander, der Möglichkeit nach, setzt. Subjektivität und Objektivität entsprechen sich nicht bloss, gleich zwei an sich getrennten Sphären, in einer bei ihrem innern Gegensatze lediglich postulirten oder geglaubten Uebereinstimmung, — (so wäre diess Verhältniss bei Jacobi auszudrücken) — oder sie können und sollen praktisch sich entsprechend gemacht werden — (so trat das Verhältniss zwischen Ich und Nichtich in der ersten Gestalt der Wissenschaftslehre hervor): — sondern sie sind Eins in ihrem Unterschiede. Der Idealismus, auf seine Spitze gestellt, hat sich hiermit als durchgreifenden Realismus erwiesen, und in dieser Eigenschaft sich zugleich vollständig erklärt. *)

*) Um schon Ausgeführtes nicht noch einmal zu wiederholen, verweisen wir namentlich in Bezug auf das Verhältniss der Wissenschaftslehre zu den spätern Systemen der Philosophie

So wird die allgemeine spekulative Entwicklung durch die Wissenschaftslehre bestimmt an der Stelle abgesetzt, wo der Schellingsche Standpunkt und überhaupt alle realistische Philosophie beginnt, — aber in anderm Sinne, als man diess Verhältniss gewöhnlich zuzugeben geneigt ist; denn die Wissenschaftslehre ist von uns als die vorbegründende, rechtfertigende jenes Standpunkts erwiesen worden. Aber darum begleitet sie auch denselben durch alle seine Theile hindurch, ja greift hinaus über ihn, wenigstens in der Form, welche das Schellingsche System ihm gegeben, und es ist Hegels grosser Entwurf gewesen, jenes Princip der Wissenschaftslehre selbst dem gesammten Systeme der Philosophie einzuverleiben. Ueberhaupt aber leuchtet ein, dass die Maxime der Besonnenheit und die methodischen Forderungen und Vorbegriffe, welche daraus sich ergeben, nicht nur vorne gelten in einer solchen allgemeinen Einleitungswissenschaft, und nachher für immer abgelegt werden, sondern durchweg beherrschende und leitende bleiben müssen. Auch unabhängig davon, dass die Wissenschaftslehre zuerst ein Beispiel durchgeführter spekulativer Methode gegeben, hat sie daher auch das allgemeine wissenschaftliche Bewusstsein der Methode und des Begriffes der Philosophie möglich gemacht. Sie bleibt, in ihrem Resultate, integrirender Theil des allgemeinen, ebenso gegenwärtigen, als künftigen, durch alle Zeiten hindurch tiefer sich ausbildenden, Systemes der Philosophie.

Man hat es anstössig gefunden und nur etwa mit verwandtschaftlicher Vorliebe entschuldigen wollen, dass ich in der Vorrede zu den nachgelassenen Werken (Bd. III. S. VIII.) Fichte einen Philosophen der Gegen-

auf die „Grundzüge zum Systeme der Philosophie: Erste Abtheilung“ S. 274 ff. und auf die Abhandlung „über das Verhältniss des Form- und Realprincipes“ in der Zeitschrift für Philosophie Bd. II. H. I. S. 77—82.

wart genannt habe. Durchaus in dem hier nachgewiesenen Sinne war diese Bezeichnung gemeint und ich kann nicht umhin, sie hier zu wiederholen.

Aber auch in anderm Sinne muss ich die Wissenschaftslehre als nur der Gegenwart angehörig, und so alle Beschränkungen derselben an sich tragend, bezeichnen, — und diese Behauptung dürfte jenen Erinnernden vielleicht noch anstössiger sein, je fester sie sich selber, nur auf andere Weise, in dieser Gegenwärtigkeit der Philosophie abschliessen, und je hartnäckiger sie läugnen, dass es über sie hinaus noch Philosophie gebe. Wir haben nachgewiesen, dass die Wissenschaftslehre eine der nothwendigen Gestalten sei auf dem gegenwärtig herrschenden Standpunkte der Immanenz — und ihre nähere Verwandtschaft, ihr Vorspiel auf die Hegelsche Lehre kann gar nicht abgeläugnet oder verkannt werden: — aber auch, wie und warum, eben um dieser blossen Immanenz willen, über sie hinausgeschritten werden müsse. Das Gleiche, und aus gleichem Grunde, ist nun auch von der Schellingschen Lehre in ihrer ersten Gestalt, dann von der Hegelschen zu zeigen.

III. Friederich Wilhelm Joseph Schelling.

Für Schellings allgemeinen Standpunkt hat sich die Wissenschaftslehre als ebenso allgemeine Voraussetzung oder Vorbegründung ergeben: dass nämlich das Wissen, näher das spekulative Wissen, subjekt-objektiv, dem Sein (der Wahrheit) immanent, oder anders ausgedrückt, dass das Ideale zugleich real sei. Dennoch lässt sich historisch kein unmittelbarer Uebergang zeigen von dieser zu jenem; denn gleich ursprünglich hatte bei Schelling der Begriff des Idealismus und das Ich, als Princip desselben, eine andere Bedeutung, als bei Fichte. Schelling hat sich darüber auf das Deutlichste selber ausgesprochen, indem er *) erinnert, er habe den Idealismus immer nur in seiner objektiven Bedeutung, und das Ich in dem Sinne gefasst, dass von der Philosophie zu zeigen sei, wie Alles — auch das sogenannte Objektive, die Natur, — gleich dem Ich ist: die bewusstlose Natur Subjekt-Objektivität in niederer Potenz, Vernunft in bewusstloser Gestalt, der Geist Subjekt-Objektivität in

*) In der Vorrede zur Darstellung seines Systemes der Philosophie, in der Zeitschrift für spekulative Physik Bd. II. Heft 2. S. VI—VIII.

höchster Potenz, oder die zum Selbstbewusstsein erhobene Vernunft.

Diess kann man zunächst jedoch nur einen Absprung nennen von der stetigen Entwicklung der Spekulation durch Kant und Fichte; denn in der Gestalt, wie Schelling die Philosophie aufzunehmen hatte, war der Begriff der Natur, als eines objektiv Existirenden, idealistisch vielmehr völlig vernichtet. Die Natur, die „objektiven Dinge“ waren nur für das Ich und im Ich ein „Ansich“, keinesweges eine Realität ausser demselben, wonach es sich selbst in irgend einem Sinne als deren „höhere Potenz“ hätte begreifen können. Und erst aus Widerlegung dieses idealistischen Standpunktes, — welche die Wissenschaftslehre selber in ihrem zweiten Stadium vollzogen hat, — konnte ein Idealismus im Sinne Schellings hervorgehen.

Diese stetige Entwicklung und das nächste Resultat derselben im Auge behaltend, hatte Fichte daher Recht, den Schellingschen Begriff einer realen, subjekt-objektiven Natur, und die Idee eines solchen Ideal-Realismus zu verwerfen, und erneuert darauf zu bestehen, dass alles Sein nur für das Wissen (Ich) da sei; Wissen sich also nicht aus diesem Sein, als Potenz desselben, herleiten lasse, überhaupt die absolute Doppelheit des Subjekt-Objekts nimmermehr durch blosse Steigerung des an sich Einfachen, des Objekt-Seins erklärt werden könne: und diess in der That ist es, was wir ihn gleich Anfangs dem Entwurfe einer Naturphilosophie, als der behaupteten Gegenseite zu dem transscendentalen Idealismus, entgegenhalten sehen. *) Aber diess Unrecht Schellings war ein vorausgreifender Blick des Genius, der sich in das höchste Recht auflöst, eine spekulative Wegverkürzung, die

*) „Zu Schellings transscendentalem Idealismus“ in den nachgelassenen Werken Bd. III. S. 368—70. Vergl. Leben und Briefwechsel Bd. I. S. 416.

jedoch, wie Alles dieser Art, der Mühe nicht überheben konnte, rückholend jene Lücke auszufüllen; denn in dem Sinne jener strengen Stetigkeit war der Idealismus der Wissenschaftslehre in ihrer ersten Gestalt keinesweges widerlegt, zunächst nur beseitigt, durch das Schellingsche System, wiewohl in mittelbarer Folge auch aus demselben der Begriff des absoluten Wissens gewonnen werden musste, worin die nächste Vollziehung seines Nachfolgers, Hegel, bestand, der sich dadurch — in seiner Phänomenologie des Geistes — selbstständig aus dem Schellingschen Principe herausstellte.

Hiernach bestimmt sich genau das Verhältniss Schellings zu seinem Vorgänger, wie unmittelbarem Nachfolger, worüber man theils Ungenaues, theils geradezu Falsches überliefert hat, und zu überliefern fortfährt. Fichte hat, mündlich und in Briefen, immer es abgelehnt, Schelling als aus seiner Schule hervorgegangen und als im ursprünglichen Einverständnisse mit ihm bezeichnet zu sehen: sein Augpunkt konnte ihn jene Wendung Schellings nur als eine unvermittelte und unberechtigte verwerfen lassen. Schellings Philosophie ist nach Rückwärts durchaus selbstständig, durch einen schlechthin neuen, aus sich selbst schöpfenden Anlauf hervorgebracht: überall in bewusster Polemik gegen Kant, in unbewusster gegen die Wissenschaftslehre, deren Grundgedanken Schelling von Anfang an in dynamisch realistischem Sinne gefasst hatte, mit Fug bemerkend, erst aus der vollständigen Ausführung beider Systeme könne es sich zeigen, ob und wie weit er mit Fichte übereinstimme und von jeher übereingestimmt habe. *)

Und wenn in Bezug auf Schellings Nachfolger die Ueberlieferung aufgebracht und in Umlauf gesetzt worden ist, dass dieser ihn erst über sich habe aufklären und ihm sagen müssen, wie er zuvörderst über die Kantische

*) Vorrede a. a. O. Zeitschrift für spek. Physik. II. 2. S. VIII.

Philosophie, dann auch über die Fichtesche hinausgekommen, während er selbst sich noch in den Gränzen des subjektiven Idealismus zu befinden glaubte: so kann diese Tradition, hat Hegel wirklich dergleichen geäussert, nur aus einem Missverständnisse von Hegels Worten erwachsen sein. Dieser musste sich erinnern, dass Schelling seit dem Beginne seiner selbstständigen schriftstellerischen Laufbahn (1797.) der Transscendentalphilosophie immer und mit ausdrücklichem Bewusstsein eine Philosophie der Natur entgegengesetzt hat, diese als den Standpunkt der Produktion, jenen als den der Reflexion bezeichnend, beide als die entgegengesetzten Hälften eines Einheitssystemes betrachtend, dessen Idee ihm vom Beginne an vorschwebte, und die schon in der „Einleitung zum Entwurfe des Systemes der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik" (1799.), ebenso in seiner Einleitung zum „Systeme des transscendentalen Idealismus" (1800. S. 1—23.), dann in seiner „Deduktion des dynamischen Processes" (Zeitschrift für spek. Physik 1800. Bd. I. Heft 2. §. 63. S. 83—87.) und endlich in der gegen Eschenmayer gerichteten Abhandlung „über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen" (Ebendas. Bd. II. Heft I. S. 116. 119. ff. 124. u. s. w.) auf das Deutlichste ausgesprochen worden ist, noch ehe er (1801.) mit der Darstellung seines Systemes vom Standpunkte der Identität hervortrat: — Alles Schriften, welche noch vor seine unmittelbare Verbindung mit Hegel (1801.) fallen.

Auch der nach derselben Quelle behauptete spätere Einfluss Hegels auf Schelling und die Beschuldigung eines geheimen Aneignens der Ansichten seines Freundes von Seite des Letztern lässt sich durch eine vorurtheillose Vergleichung der Schriften beider Denker aus jener Periode keinesweges rechtfertigen: schon diese zeigen die ganze Divergenz der Individualitäten und Richtungen, welche sich

nachher nur weiter ausgebildet hat. Schelling versenkt sich, von diesem Zeitpunkte seines Auftretens an, immer mehr in die realistische Tendenz, das objektive System der Dinge zu finden, und in entsprechender Konstruktion künstlerisch es wieder hervorzurufen: Hegel war damals noch mit dem durchgreifenden Verständnisse der spekulativen Standpunkte seiner Zeit und der klaren Bemächtigung des neuen Princips verwickelt, dessen negative Gewalt und widerlegende Kraft gegen die vorhergehenden Systeme er sogleich ergriffen hatte, und mit einer Tiefe und einem Scharfsinne an allen Gestalten und Windungen derselben durchführte, welche den allgemeinen Sieg des Principes erst begründeten. Er ergriff zunächst nur die polemische Kehrseite desselben gegen die zurückliegenden Standpunkte, aber auf eine durchaus allgemeine, d. h. spekulative Weise: ihm ist das Princip sogleich schon ein dialektisches geworden; er führt daher die vorliegenden Gegensätze jener Philosophieen in dasselbe zurück, so dass sie darin, als lebendig sich wiedererzeugende Theile, erhalten bleiben. Schelling spricht nur die Identität derselben aus, und den Gegensatz für sich als den ewigen Irrthum; aber er erklärt nicht, wie er überhaupt entstanden sei im Denken, und wie er stets neu entstehe.

So wurde jenem sein späteres methodisches Princip, aus der doppelten Negation die wahre (vermittelnde) Bejahung hervorgehen zu lassen, an diesen kritischen Erörterungen immer klarer. Seine experimentirenden Zersetzungen vorausgehender und gleichzeitiger Geistesstandpunkte sind ihm daher Vorstudien zur Phänomenologie und zur Logik geworden: Glauben und Wissen in den verschiedenen Gestalten der Reflexion, wie er sie an der Kantischen, Jacobischen und Fichteschen Philosophie darstellt, werden ihm allgemein nothwendige Durchgangspunkte der Bildung, und seine wichtige Abhandlung: „über das Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie" erinnert wieder an die seit dem Alterthume vergessene Einheit des Skeptischen mit dem Speku-

lativen, als der zum Positiven sich hindurchringenden Negation.

Hegel hat daher neben Schelling sogleich selbstständig sich der kritischen und formellen Seite des gemeinschaftlichen Princips bemächtigt, ebenso aber jenen in seiner unberührten Selbstständigkeit gelassen, ohne in die Eigenthümlichkeit seiner realphilosophischen Construktionen einzutreten. Sogar in seinem gleichfalls frühesten Aufsatze: über die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts berührt er schon vorgreifend den höchsten Gipfel seiner spätern Lehre, und es blickt bereits dieselbe Austerität und Härte der Ansicht gegen den Begriff des individuellen Geistes oder der einzelnen Persönlichkeit hervor, deren Nichtigkeit an sich selbst und ihre Versenkung in die allgemeine Substanz des Volksgeistes, als des wahrhaft Göttlichen, schon hier gelehrt wird; — während Schelling, auch in der ersten abstraktesten Fassung seines Systemes — (wir werden die Stellen darzulegen haben) — mit tiefem Vernunftinstinkte die Idee des Persönlichen stets in seiner Integrität und Heiligkeit für die eigene höhere Zukunft aufbewahrt hat.

Die angeführten Schriften jener Epoche (1797—1800.) bilden nun die erste Gestalt des Schellingschen Systemes und die Voraussetzung seiner spätern Lehre. Aber, was entscheidender ist, wie durch jene das System eingeleitet worden, wird darin schon die scharfbestimmte Gränze bezeichnet, welche es in seiner zweiten Gestalt noch behalten, und die dieser den ausschliessenden Charakter der Immanenz aufgeprägt hat. Desshalb ist es von Interesse, das Hervorgehen des Systemes aus jenen ersten Anfängen genauer zu verfolgen, als diess bisher geschehen sein möchte. — Wir legen dabei Schellings früheste Erklärungen zum Grunde, wie sie in den angeführten Schriften jener Periode enthalten sind.

Alle wahre Spekulation ist Idealismus: sie hat nachzuweisen, wie alles Wirkliche nur eine einzelne Gestalt (Potenz) der durch bestimmte Stufen der Selbstanschauung sich entwickelnden Intelligenz ist. Es giebt daher einen Idealismus der Natur (Naturphilosophie) und einen Idealismus des Ich (Transscendentalphilosophie).

Die Naturphilosophie geht aus von der intellektuellen Anschauung, wie sie in der Wissenschaftslehre gefordert wird, nur mit Abstraktion von dem Anschauenden (Subjektiven) in dieser Anschauung. In der Wissenschaftslehre erzeugt die intellektuelle Anschauung das Princip derselben, das reine Ich: indem ich mich anschaue, aber schlechthin rein und abgezogen von jeder weitern Bestimmtheit, habe ich das rein Subjektive dem rein Objektiven völlig gleich gesetzt: der Inhalt der Anschauung ist das reine Sichselbstsetzen. So wird das Ich, indem es erklärt, im Begriffe genetisch gemacht werden soll, selbst zunächst in die Potenz des Bewusstlosen zurückversetzt, d. h. nicht als (ausdrücklich) Ich gefasst. Denn Ich ist nur das Subjekt-Objekt, insofern es sich selbst als solches erkennt, nicht das reine (wahrhaft ursprüngliche) Subjekt-Objekt in seinem Selbstsetzen. Die Akte, welche in der Wissenschaftslehre als Akte des Ich, also gleich in der höchsten Potenz aufgestellt werden, sind eigentlich (ursprünglich) Akte des reinen Subjekt-Objekts, und daher als solche noch nicht Empfindung, Anschauung, u. s. w., welche sie nur durch Erhebung in's Bewusstsein werden können.

Dieses reine (an sich potenzlose und doch sich potenzirende) Subjekt-Objekt ist nun Inhalt der intellektuellen Anschauung in ihrer reinen, ursprünglichsten Bedeutung, so, wie Schelling sie fordert: Inhalt zuvörderst, nicht Gegenstand oder objektives Ding an sich, für dieselbe; indem in der Idee derselben liegt, und es sich am Ende des subjekt-objektivirenden Potenzirens zeigen muss, dass die intellektuelle Anschauung, in welcher der Philosoph sie fasst, selbst nur eine Potenz ihres Sichselbstsetzens und

zwar eine der höchsten, ist, dass sie im Philosophen nur sich selbst setzt, oder ihrer bewusst wird.

Das Geschäft des Philosophen ist es daher nur, diesem Selbstpotenziren des absoluten Subjekt-Objekts zuzusehen; darin besteht die philosophische Construktion — eigentlicher die Selbstconstruktion jenes absoluten Subjekt-Objekts auf idealem Wege, wie es sich realer Weise im Universum construirt. Der Beweis für die Wahrheit des Princips kann daher nur an der That der Ausführung vollzogen werden: die Construktion hebt an von der niedersten Potenz und lässt das Subjekt-Objekt der intellektuellen Anschauung bis zur höchsten der Selbstanschauung sich steigern. Erst nachher, durch Vollendung dieser ununterbrochenen Reihe von Steigerungen, kann sich ergeben, dass man nicht nur ideal, sondern zugleich real gedacht, das Wirkliche erklärt hat.

Hieraus ergiebt sich das Verhältniss des Systems zur Wissenschaftslehre (in ihrer damaligen, ersten Gestalt). Alles Philosophiren, also auch das rein theoretische, durch welches die Naturphilosophie entsteht, setzt, um subjektiv möglich zu sein, die Wissenschaftslehre voraus, und beruft sich auf sie. Alles philosophische Wissen gründet in einer Wissenslehre überhaupt; und dieser ist es verstattet, ja sie ist genöthigt, Alles gleich in der höchsten Potenz, der des wirklichen Bewusstseins, und so das Subjekt-Objekt schon als Ich, zu nehmen. Die Wissenschaftslehre ist nicht die Philosophie selbst, sondern Philosophie über die Philosophie.

Es ist daher keine Frage, dass diese Philosophie über das Philosophiren subjektiv (in Bezug auf das philosophirende Subjekt) das Erste ist, ebenso, dass in deren Umkreise das Ich schon in die höchste Potenz aufgenommen ist. So lange ich im Philosophiren mich in dieser Potenz erhalte, kann ich auch kein Objektives anders, als im Momente seines Eintretens in's Bewusstsein (denn diess ist seine höchste Potenz), nimmermehr in seinem ursprünglichen Entstehen aus der bewusstlosen

Thätigkeit des Ich, oder des Subjekt-Objekts, erblicken. Das Objektive in seinem ersten Entstehen zu sehen, ist somit nur dadurch möglich, dass man das Objekt alles Philosophirens, welches in seiner höchsten Potenz = Ich ist, depotenzirt, und mit diesem auf die erste Potenz reducirten Objekte von Vorne an die Construktion beginnt.

Wie daher das Bewusstsein, wo es einmal erreicht ist, in der fortwährenden Identität des Handelnden und die Handlung Anschauenden, auf diese, als die eigene, Reflektirenden, besteht: so bleibt von dieser Identität, wenn sie in ihrer Depotenzirung ergriffen wird, nur das rein Handelnde oder Producirende (das rein Subjekt-Objektive) zurück, welches Gegenstand des theoretischen Philosophirens ist, durch dessen Ausführung die Naturphilosophie hervorgeht.

Von dem Begriffe dieses reinen Subjekt-Objekts (= der Natur) erhebt sich die theoretische Philosophie rst zum Subjekt-Objekte des Bewusstseins (= Ich), welches Princip des idealistischen, oder (was für Schelling damals gleichbedeutend war) praktischen Theiles der Philosophie wird. Beide in ihrer Vereinigung geben das System des objektiv gewordenen Ideal-Realismus, das System der Kunst, als des dritten Theils, mit welchem die Philosophie, welche in der Wissenschaftslehre von einem bloss subjektiven (im Bewusstsein des Philosophen enthaltenen) Ideal-Realismus ausgehen musste, sich aus sich selbst gleichsam herausbringt und so vollendet. — Die Philosophie kehrt also zu der alten (griechischen) Eintheilung in Physik und Ethik zurück, welche beide wieder durch einen dritten Theil, Poetik oder Philosophie der Kunst, vereinigt sind.

So weit das allgemein Charakteristische des ersten Standpunktes. Daran reihen sich weitere Beziehungen, theils ausdrücklich ausgeführt, theils schon in Schellings nachfolgende spekulative Entwicklung verwebt, und erst aus dieser herauszufinden.

Zunächst lässt Schelling, wie es scheint, die Wissenschaftslehre als Vorbedingung aller Wissenschaft und allgemeine Einleitungsdisciplin in die theoretische Spekulation, unangetastet für sich bestehen: — als eine Art transscendentaler Logik, erklärend alles Wissen und so auch die Möglichkeit des spekulativen nachweisend, sonst aber das objektive System der Philosophie, die Erkenntniss der Dinge, nicht weiter berührend. Sie entsteht aus freier Reflexion auf den Akt des Bewusstseins in allem Wissen: insofern nennt er sie, als Erzeugniss solcher Freiheit, praktische Philosophie in weiterm Sinne, der theoretischen, in den Wisseninhalt sich versenkenden, gegenüber. Erst wenn die weitere Frage entsteht nach der Möglichkeit eines Wissens überhaupt im gesammten Umkreise der Wirklichkeit, nach dem objektiven Grunde desselben, muss auf die Naturphilosophie zurückgegangen werden, wo aus der niedern Potenz des Subjekt-Objekts auch die höhere Potenz, das Bewusstsein selber, erklärlich wird. Hier wird gezeigt aus dem allgemeinen Begriffe jenes Subjekt-Objekts, wie die Natur ihre Qualitäten zu Empfindungen, ihre Materie zu Anschauungen potenzirt; wir können daher, von der höchsten Potenz des bewusstgewordenen Subjekt-Objektiven herab, die Natur bezeichnen als eine mit ihren Empfindungen und Anschauungen zur Bewusstlosigkeit herabgesetzte Intelligenz. Die eigentliche Richtung des Systemes ist aber die, welche die Natur, das allgemeine Subjekt-Objekt, sich potenzirend, selbst in sich vollzieht; diesen Gang hat das wahre System nur zum Bewusstsein in sich herzustellen.

Durch diese Gegeneinanderhaltung von, wie es Schelling ausdrückt, theoretischer Philosophie und (praktischem) Philosophiren über die Philosophie wird nun auf den unvermeidlichen, weil in dem sachlichen Zusammenhange der Dinge gegründeten, Zirkel hingewiesen, welchen auch die zum vollständigen Systeme gediehene Spekulation enthält, gerade wenn sie zur umfassenden Encyklopädie sich ausgebildet hat, und dessen Nichtbeachtung — wir müssen

diess im eignen Namen hinzufügen — keine geringe Verwirrung bisher über die encyklopädische Anordnung der einzelnen Theile des Systemes der Philosophie übrig gelassen hat.

Sie kann nicht umhin, dem Begriffe des Wissens eine doppelte Stelle zu geben: in ihrem Anfange und einleitungsweise, indem die Philosophie, als bestimmtes Wissen, sich selbst hervorzubringen hat aus dem allgemeinen Inhalte des Wissens: dann im objektiven Systeme der Dinge, wo aus dem Begriffe des Geistes auch der des wissenden Geistes, die Möglichkeit des Erkennens überhaupt, abzuleiten ist.

Aber dort und hier kann dieser Begriff nicht völlig als der nämliche wiederkehren, und auch hierüber hat Schelling im Obigen auf das Richtige vorgedeutet. Zu Anfang oder in der philosophischen Einleitungswissenschaft ist es der Begriff des Wissens (Erkennens), als der Identität des Subjekt-Objektiven überhaupt, welcher als Aufgabe, als zu realisirendes Postulat, dieser Realisation durch die immanenten Stufen der Selbstentwicklung des Wissens unterworfen wird: hier kann nur von der niedersten Potenz des Zusammenfallens jener beiden Faktoren im Wissen ausgegangen werden; es ist die Empfindung und Anschauung. — Die allgemeine und vollständige Erklärung jedoch, wie ein Wissen und darin die besondern Wissensstufen möglich, wie überhaupt daher die objektive Natur intelligibel, der subjektive Geist wahrheiterfüllt sein könne, — vermag erst das System der Philosophie in seinem umfassenden Zusammenhange zu geben: im Begriffe des absoluten Geistes, als des Grundes der Welt, kann allein auch der höchste Grund gefunden werden von jener Wechseldurchdringung und Einheit des Subjektiven und Objektiven, welche in jedem Akte des Wissens auf eine bestimmte Weise sich vollzieht. Diess führt Schelling, seinem damaligen Standpunkte gemäss, so aus, dass er in den Kategorieen der Natur und in ihren ursprünglichsten Schöpfungsakten den Charakter einer erloschenen oder noch nicht in's Bewusstsein erhobenen Vernunft erkennt. Die Naturphi-

losophie ist ihm so die objektive Begründung des Idealismus, weil sie die Natur, als an sich Vernunft, nachweist.

Hierdurch sind die Begriffe des Objektiven und Subjektiven, in dem Sinne, wie sie die frühere philosophische Bildung kannte, aus ihrem Fundamente umgewandelt; sonst wurde an ihnen der Gegensatz der Natur und des Geistes, des Realen und Idealen, bezeichnet; aber dieser Gegensatz selber ist völlig verschwunden: das Objektive ist Ideales und Reales zugleich; Beides ist nie getrennt, sondern auch in der Natur schon ursprünglich beisammen; den Beweis davon hat die Naturphilosophie zu führen. Zum Objektiven, einem Subjektiven gegenüber, wird das Ideal-Reale nur durch das entstehende Bewusstsein, in welchem das Subjektive sich bis zur höchsten (theoretischen) Potenz erhebt; die Nachweisung davon gebührt dem transscendentalen Idealismus.

Jenes reine Subjekt-Objekt aber, welches durch alle Potenzen gleichmässig sich verwirklicht, ist durch seine Natur schon — durch den Widerspruch, der in ihr liegt — zur Thätigkeit (Selbstverwirklichung) determinirt. Jener Widerspruch ist der Kampf des Ideellen mit dem Realen, so aber, dass das Ideelle, als die wahre Natur und das eigentliche Wesen des reinen Subjekt-Objekts, sich immer tiefer und sieghafter aus seiner Unmittelbarkeit — es ist die an sich seiende oder noch bewusstlose Vernunft — herauszuläutern, sich in's Bewusstsein zu erheben ringt. Schöpfungsakte, durch welche die Natur scheinbar todte und vernunftlose Produkte erzeugt, sind die Akte des in der Natur waltenden Subjekts, um zur Selbstanschauung zu gelangen: es sind misslungene Versuche desselben, sich zu reflektiren, und die todte Natur nur eine unreife Intelligenz. Daher in allen ihren Phänomenen der ursprünglich intelligente Charakter gegenwärtig ist, und in den Bahnen der Weltkörper z. B. mit bewusstloser Regelmässigkeit nur die erhabene Geometrie des Weltgeistes, jener reinen Subjekt-Objektivität, sich vollzieht.

Das Ideelle daher ist das Uebermächtige, welches jeden niedern Produktionsakt, der noch nicht zugleich völliger Akt der verwirklichten Intelligenz ist, überwindet, und in die höhere Potenz seiner selbst hinüberhebt: — die ersten Vorspiele jenes Begriffes, der nachher im spätern Systeme als die „übergreifende Subjektivität" aufgetreten ist. — Das höchste Ziel aber, sich selbst ganz Objekt zu werden, oder jenen Widerspruch zu lösen, mit dem die Natur in ihrer Unmittelbarkeit kämpft, erreicht sie erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes, als der Mensch, oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche die Natur erst vollständig in sich zurückkehrt, und wodurch nun offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch mit dem ist, was in uns als Bewusstsein und Intelligenz erkannt worden ist.

So war sich Schelling schon in seiner ersten Periode, welche uns Andere, als im Kantisch-Fichteschen Standpunkte befangen, ausgeben möchten, auf's Klarste und Kräftigste des Principes bewusst, welches er noch zuletzt, in der Vorrede zu Cousin's Schrift *), — Spinosa's und Hegels Systemen, als den Philosophieen des reinen Rationalismus, gegenüber, und im Gegensatze mit jeder Forschung in bloss allgemeinen Begriffen, und mit einer Dialektik aus abstrakten Bestimmungen, — als das Princip des Wirklichen und Concreten, dessen, was da ist, bezeichnet. Er nennt an jenem Orte, als eine durch lebendige Auffassung des Wirklichen seiner Philosophie aufgedrungene empirische Bestimmung, das unendliche Subjekt-Objekt, d. h. das *absolute Subjekt*, „das seiner Natur nach sich objektivirt (zum Objekte wird), aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor-, und nur in eine höhere Potenz der Sub-

*) V. Cousin über französische und deutsche Philosophie, nebst einer beurtheilenden Vorrede von Schelling. 1834. S. XIII. XIV.

jektivität wieder zurücktritt, bis es, nach Erschöpfung seiner ganzen Möglichkeit, objektiv zu werden, als über alles siegreiches Subjekt stehen bleibt."

Dieser Gedanke, fast in demselben Wortausdrucke, worin Schelling auch in seiner spätern Epoche den charakteristischen Inhalt seiner Lehre mehr als einmal ausgesprochen hat, ist ihm vom Anfange an gegenwärtig gewesen: es ist das Fundament seiner ganzen Lehre, und der Eingang in ihr eigentliches Verständniss hängt davon ab, ihn in seiner ursprünglichen Ingenuität, und der hergebrachten Spekulation in Allgemeinbegriffen und ihren gewohnten Erklärungen aus allgemeinen Gesetzen und Kräften gegenüber, in seiner paradoxen Eigenthümlichkeit zu fassen. Diess scheint bisher noch keineswegs geschehen zu sein, aus demselben Grunde, welcher auch nach Schelling einer abstrakten Begriffsphilosophie in unserer Bildung sogleich wieder Eingang verschafft hat.

Was es mit jenem endlichen Stehenbleiben eines über Alles siegreichen Subjektes, d. h. einer Transscendenz Gottes über der Welt, für eine Bewandtniss hat, ob es in der That, um des Anfangs und Einschreitens im Systeme willen, gelingen konnte, den Begriff der Immanenz dadurch zu überflügeln, muss die weitere Darstellung zeigen. Desto mehr jedoch ist das Grosse und Eigenthümliche des ganzen Princips dieser Philosophie im Bewusstsein zu erhalten. Der absolute Grund der Dinge ist ihr, zum Unterschiede von allen andern Philosophieen, zugleich ein Concretes, ist individuell: der Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen, an welchem das gewohnte, auch spekulative Denken bis auf unsere Zeit hin sich genügen liess, gerade in der dialektischen Vermittlung beider Gegensätze, in welcher doch der Gegensatz, als der zu vermittelnde eben, stehen gelassen wurde, — ist hier völlig überschritten. Das allgemeine Princip des Universums ist vielmehr Individuum, aber ausdrücklich nicht in der spätern, besonders Hegelschen Weise gedacht, dass es, als allgemeines Wesen, zugleich Individuum, unendliche

Individualität (abermals ein Abstraktum) sei; vielmehr ist das Absolute selbst als höchstes Individuum, absolutes Subjekt zu denken, dessen unendliche Lebensakte daher auch nur Individuen sein können.

Von diesem Principe sagt nun Schelling, dass es „eine durch lebendige Auffassung des Wirklichen ihm aufgedrungene empirische Bestimmung", keinesweges Resultat eines von Allgemeinbegriffen ausgehenden Nachdenkens gewesen sei. Er verhält sich ganz als empirisch intuitiver Forscher zu seinem Gegenstande; Denken und Anschauung fallen ihm zusammen: das universal Wirkliche lässt die Idee, welche sich in ihm verwirklicht, durch einen Akt genialer Einschau ihn zum Bewusstsein bringen. Aber es kann sich nur darum in ihm in so zusammenfassendem Bewusstsein ergreifen, — diess ist die im Hintergrunde liegende Voraussetzung dabei, — weil in der That nur ein Geistiges, ein Subjekt, sich in allem Wirklichen realisirt. Dieser Lebens- und Selbstschöpfungsdrang des höchsten Individuums, — nennen wir es die Natur oder Gott — das Ideelle, den Geist, der sein Wesen an sich selbst ist, auch aus sich zur Ausdrücklichkeit einer Welt zu gebären, und, in der höchsten Potenz, sich in dieser wiederzuerkennen, — dieser nothwendig freie Lebensdrang, — Schelling hat ihn später Wille genannt, und so auch den Lebenskeim aller geschaffenen Dinge, wodurch sie Eigenthümlichkeit erhalten, als ihren Willen bezeichnet, — er ist der allgemeine Grund der Schöpfung, und in ihr, dass Alles lebendig und individuell sei. Denn auch hier ist an den bezeichnenden Ausdruck Schellings zu erinnern: Gottes Geist sei nicht so arm, dass er (in jenem unendlichen Selbstverwirklichungsakte) nach Allgemeinbegriffen schüfe.

Diess das Allgemeinste und Leitende über seine Philosophie: jetzt ist die Frage, wie sich diess Princip in ein System hineinzubilden versucht und welche Bildungsstandpunkte es darin durchlaufen hat. Selbst indess, wenn wir die Bezeichnung: System auf diese Lehre anwenden, geschieht es nicht im gewöhnlichen Sinne einer systematischen

Verflechtung von Begriffen. Sie ist wesentlich empirisch oder sachlich, sie sucht die objektive Stufenfolge der Dinge, das reale System des Universums, in sich zu reproduciren, in keinem andern Sinne und nach keiner verschiedenen Aufgabe, wie man etwa im Besondern von einem natürlichen Systeme der Pflanzen- oder Thierwelt gesprochen, und diess zu finden, als die wahre Aufgabe der sie betreffenden Theile der Naturwissenschaft bezeichnet hat. Nur so begreift sich die Anmuthung Schellings, in dem reinen Subjekt-Objekte seiner „intellektuellen Anschauung", mit welchem sein System anhebt, nicht nur ein Ideales, einen Vernunftbegriff, zu denken, sondern ein Reales, objektiv Wirkliches, zugleich anzuschauen.

Desshalb lässt sich auch der methodische Apparat, den er besonders in der ersten Darstellung seines Systemes aufgewendet hat *), und in welchem er zu wechseln liebte, wieweit er nicht mit der realen Construktion zusammenhängt, als eine dem Inhalte äusserliche Zubereitung oder Umhüllung, als ein blosses Gefäss, leicht davon absondern. Diese Incongruenz zwischen Inhalt und Form möchte Schelling in seinen bisher erschienenen Schriften eigentlich nie völlig überwunden haben, weil er, in dem historischen Zusammenhange seiner Vorgänger und des ganzen gleichzeitigen Zuschnittes philosophischer Bildung, die Voraussetzungen bisheriger Philosophie nicht ablehnen konnte, ja den Gegensatz seines Princips damit sich selbst vorerst nicht zu vollständiger Klarheit brachte; — die deutlichsten Erklärungen darüber enthält noch, durch die Polemik gegen eine am Weitesten darin sich von ihm entfernende Philosophie dazu aufgestachelt, seine „Darstellung des Verhältnisses der Naturphilosophie zur Fichteschen Lehre**), dass seine Weltansicht keinesweges

*) In der Zeitschrift für spekulative Physik Bd. II. Heft 2. Jena und Leipzig 1801.

**) Ebenso, gleichfalls in polemischer Beziehung, der Schluss seiner Abhandlung über das Verhältniss des Idealen

zur Philosophie im gewöhnlichen Sinne, zu einem Systeme apriorischer Ableitungen, zu machen sei, — in der Abhandlung von der Weltseele (1798. 2te Aufl. 1806.) hatte er diese vielmehr sehr bezeichnend „eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus" genannt: — an die Incongruenz zwischen dem Inhalte und jener (der begriffsartigen) Form, — wir können hinzusetzen, an den anfänglichen Mangel des Bewusstseins über die Grundverschiedenheit jenes Princips von dem der vorhergehenden Philosophieen, woraus das unsichere Herumtasten und wiederholende Versuchen in Darstellung der allgemeinen Principien seiner Philosophie entstand, haben sich frühere und spätere Gegner, darin nicht ohne offenbare Berechtigung, gehalten.

Dass er jetzt, abermals in gegnerischer Betrachtung, durch Kundnahme von dem nach ihm auftretenden Hegelschen Systeme, darüber zur vollständigsten Klarheit gelangt sei, ist nicht zu bezweifeln: in der angeführten Vorrede (S. XIV.) rügt er nämlich die Verwandlung und hypostasirende Uebertragung dessen, was er an seinem Principe das Lebendige und Wirkliche nennt, wodurch auch in der Methode diesem ein eigentlicher Fortschritt und eine „Selbstbewegung" beigelegt werden könne, auf ein blosses Gedankending, auf einen logischen (metaphysischen) Begriff, welche Umwandlung aber sogleich ihr Unvermögen verrathe, wenn diese Philosophie „den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun habe", mit welcher ungesondert Eins zu bleiben, und ein Abstraktes, Metaphysisches, gar nicht anzuerkennen, die seinige, wie man sieht, hier das entschiedenste Bewusstsein hat. Daher nennt Schelling sie positive Wissenschaft; darum erklärt er den Begriff des Seins, Werdens, ohne ein Seiendes und Werdendes, für den leersten und nichtigsten aller Gedanken. —

Die angeführte Darstellung des Systemes in der Zeit-

und Realen in der Natur, als Einleitung zur „Weltseele" (Zweite Aufl. 1806.) S. LI.

schrift für spekulative Physik beginnt in der Vorrede und im Texte selbst von besondern Erklärungen, welche wohl zu beachten sein möchten. Zuerst: er habe sich Spinosa's Lehre, als den Realismus in seiner erhabensten Gestalt, und dessen Methode, „welche die Evidenz der Beweise am Schärfsten prüfen lasse", bei dieser Darstellung zum Vorbilde gewählt.

Hierin müssen wir sogleich nun einen Beweis von der eben erwähnten Unklarheit über das wahre Wesen seines spekulativen Principes erkennen. Unläugbar hat ein jedes neue philosophische Princip, zum Systeme ausgeführt, auch seine eigenthümliche Methode: sie ist die wesentliche Form, in die es sich selbst hineinschafft und dadurch von irgend einer Seite her sie neu bildet, oft bis in die Färbung des Stils und der äussern Darstellung hinein. Diese eigenthümliche Form hatte nun Schelling in den vorigen Werken, wenigstens in grossen Fragmenten, kräftig und glücklich hervorgebildet. Die construirende Methode der Wissenschaftslehre, durch Thesis und Antithesis eine höhere synthetische Vermittlung hervorzubringen, gewann hier, dem ganzen Grundgedanken der Lehre gemäss, eine realistische und universelle Bedeutung: das Gesetz eines grossen, stets sich höher ausgleichenden Dualismus, der zur Identität sich vermittelnde Gegensatz von Idealem und Realem, Unendlichem und Endlichem, ergab sich als der schöpferische Urtypus der Welt; der Begriff der Potenz und des Sichpotenzirens wurde der eigenthümliche methodische Hebel des neuen Systems, und das reine Ich der Wissenschaftslehre, dort nur eine in die Sphäre des Selbstbewusstseins fallende Abstraktion, ist hier zum absoluten Grunde aller Dinge, zum unendlich sich realisirenden und potenzirenden Subjekt-Objekt geworden.

Diese einfache, mit dem Inhalte zusammenfallende Methodik verlässt Schelling bei einer Darstellung, wo er zum ersten Male nicht von einem der Gegensätze, wie in dem „Entwurfe zur Naturphilosophie" und im „Systeme des transscendentalen Idealismus",

sondern von der Identität derselben ausgeht: er versetzt sich, „um die Evidenz der Beweise prüfen zu lassen", in die Spinosische Methode, welche, selbst bei diesem nicht original, auf die scholastischen Formen des Cartesius zurückweist.

Das Grundgebrechen derselben ist schon bei der Wolffschen Philosophie geschildert worden. Sie hebt von Definitionen und Erklärungen an, und lässt daraus Demonstration folgen durch analytische Folgerung aus den zuerst aufgestellten Begriffen. Diess droht sogleich Formalismus zu werden: man kann nämlich eine Folgerung aus vorausgesetzten und hinreichend erklärten Begriffen immerhin in ihrer formellen Konsequenz zugeben müssen, ohne dass die Realität und Evidenz des ersten Begriffes hinreichend erhärtet ist; und so bleibt dem ganzen methodischen Verfahren vom Beginne an der Eindruck eines auf willkührlichen oder unerwiesenen Voraussetzungen sich stützenden Begriffsfortschrittes aufgedrückt. Denn die ersten Fragen sind übersprungen, was das Gegebene sei, von welchem die Spekulation auszugehen habe, und wie man ihrem Realprincipe diese Realität zu vindiciren vermöge, — Fragen, welche, so einfach sie erscheinen, dennoch die mannigfachsten Voruntersuchungen in sich schliessen. Es wird sich zeigen, wie entscheidend diese Betrachtung für die folgenden Systeme geworden sei.

Hiermit kann nun auch die „Erklärung", mit welcher Schelling sein System (a. a. O. §. 1.) beginnt: „ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird": — den Schein einer bloss willkührlichen methodischen Voraussetzung nicht überwinden. Einen Satz, welcher so ungeheuere Folgerungen in sich schliesst, wie dieser; in dem das Denken endlicher Gegensätze ganz abgestreift und der absolute Standpunkt eingenommen werden soll, durch welchen ferner nicht nur der Gedanke des Absoluten, als

der Indifferenz zugleich und der Identität aller Gegensätze des Endlichen, gewonnen, sondern auch durch „intellektuelle Anschauung" die unbedingte Realität und Wirklichkeit dieses Gedankens festgestellt werden soll: — einen solchen Satz, der noch unentwickelt eigentlich das ganze System ist, bloss erklärungsweise vorauszuschicken, möchte wohl der höchste Beweis methodischer Unfreiheit und Bewusstlosigkeit sein, welchen die neuere Geschichte der Philosophie kennt, noch dazu, wenn man ferner erwägt, was der Verfasser, zur „Rechtfertigung dieses Sprachgebrauchs" nicht sowohl, als zur „Erweckung dieser Idee" sogleich hinzugefügt (S. 1. 2.).

Er legt darin nicht dar, wie ihm selber diese Idee entstanden, die von ihm nur geforderte intellektuelle Anschauung zur festesten Gewissheit geworden ist, sondern er greift auch hier nach einem Apparate äusserlich bleibender Anmuthungen oder scheinbar voraussetzungsweiser Behauptungen. Jene Erklärung nämlich ist ihm selber eigentlich Resultat, vermitteltes Endergebniss der beiden schon zurückgelegten Hauptgegensätze seines Systemes, der Philosophie der Natur und der Transscendentalphilosophie. Das, wie wir oben von ihm erfuhren *), durch Abstraktion von dem Subjektiven der intellektuellen Anschauung in der Wissenschaftlehre entstandene, vorerst eigentlich nur hypothetisch zur Erklärung der Natur angenommene (a. a. O. S. 126.), reine Subjekt-Objekt, von welchem die Construktion der Potenzen beginnt, hat sich hier, auf dem Standpunkte des Identitätssystemes, bereits durch alle Potenzen des Objektiven — der Natur — wie des Subjektiven — des Geistes — hindurchentwickelt, und hat darin seine Universalität und Absolutheit (das Indifferente und Identische zugleich in Bezug auf jene realen Gegensätze zu sein) durch die That erwiesen. Es ist, laut der vollzogenen

*) Vgl. Zeitschrift für spekulative Physik 1801. Bd. II. Heft 1. S. 120. 122, besonders S. 125. 26.

Construktion, das allein Wirkliche in allen Gegensätzen der Natur und des Geistes; aber damit besteht selbst kein Gegensatz mehr zwischen Natur und Geist. Die einfache Erhebung des Denkens von dem Resultate jener beiden entgegengesetzten Wissenschaften zu ihrer gegensatzlosen Identität macht die Vermittlung und den Beweis jener „Erklärung“ aus, dass es ein absolutes Subjekt-Objekt, die Vernunft, als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, giebt: das Realprincip des Systemes ist damit in seiner Wirklichkeit, wie für das Denken, so für die Anschauung, in der That erhärtet; es ist, in dem die Identität (das Gedachtwerden müssen) und die Realität (Anschaubarkeit) schlechthin zusammenfallen; oder nach der scholastischen Definition, das Wesen, dessen Begriff schlechthin das Sein in sich schliesst. Diess ist zugleich der wahre und gedankenmässige Fortschritt der spekulativ geschichtlichen Gesammtentwicklung: überall, wie sich auch im Bisherigen ergeben hat, ist das zusammenfassende Resultat des Vorhergehenden zugleich ein neuer Standpunkt, der damit auch neue Probleme in sich schliesst. Die „intellektuelle Anschauung“ und ihr Inhalt ist so in der That begründet und erwiesen; nach Rückwärts zu schliesst bei Schelling Alles auf das Beste zusammen: nur nach Vorwärts hin — womit wir freilich einen weit in's Folgende reichenden Vorblick uns erlauben — bleibt ein darin eingehülltes Grund- und Hauptproblem unerledigt: ob jenes reine Subjekt-Objekt, in den Akten der unendlichen Selbstverwirklichung aus dem Bewusstlosen zum Bewusstsein sich potenzirend, eben darum das Absolute zu sein vermöge, was, wie man sieht, auf's Engste mit der Frage nach der ausschliesslichen Immanenz des Absoluten im Endlichen zusammenhängt.

Statt jener die Richtigkeit des spekulativen Zusammenhanges bewahrenden, und so mit ihrem Inhalte einsbleibenden Begründung seines Princips, hat Schelling, gegen sich selbst im Unrechte und die Berechtigung seiner

Idee in Schatten stellend, sich begnügt, nach dem Gebrauche sonstiger Philosophie, nur zu beschreiben oder anzugeben, wie man zum Denken derselben gelange. „Man gelangt dazu durch die Reflexion auf das, was sich in der Philosophie zwischen Subjektives und Objektives stellt, und was offenbar ein gegen beide indifferent sich Verhaltendes sein muss". Aber es ist diess kein Akt unmittelbarer und einfacher Reflexion, indem diese nur das leere Abstraktum einer solchen Indifferenz erzeugen könnte, sondern die allervermitteltste Zusammenfassung der in ihrer Einseitigkeit schon vernichteten Gegensätze des Subjektiven und Objektiven, wie sie Natur- und Transscendentalphilosophie vollbracht hat. Nur dann ist das zwischen Subjektives und Objektives „sich Stellende" nicht mehr ein bloss „logischer Begriff" ein „leeres Sein ohne Seiendes", welches Schelling späterhin so perhorrescirt hat.

„Um die Vernunft als absolut zu denken, um also zu dem Standpunkte zu gelangen, welchen ich fordere, muss vom Denkenden abstrahirt werden. Dem, welcher diese Abstraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjektives zu sein — ja sie kann auch nicht als Etwas Objektives gedacht werden: — — sie wird also *durch jene Abstraktion* zu dem wahren Ansich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt" (a. a. O. S. 2.).

Diese Erläuterung, rein für sich selbst und ohne die sie tragenden, ja allein verständlich machenden Rückbeziehungen betrachtet, welche wir angegeben haben, kann nur als der Gipfel willkührlich dogmatisirender Besinnungslosigkeit erscheinen. Wie? Durch die blosse „Abstraktion vom Denken derselben", durch diesen Akt allein, soll die in ihrer Unmittelbarkeit und Fakticität nur als Subjektives zu bezeichnende Vernunft zum Ansich, zum Absoluten, werden? Und vor dem nothwendig sich aufdringenden Bedenken, an diesem Absoluten nur ein Produkt des Den-

kens zu besitzen, will man sich durch die „Forderung“ decken, dass man eben hierbei vom Denken zu abstrahiren, auf den producirenden Denkakt nicht zu achten habe? Diess war es sogleich, was der Urheber der Wissenschaftslehre diesem Beginnen entgegenzuhalten hatte; und wenn Schelling in der Anmerkung zu §. 2. (S. 3.) hinzusetzt: „Die Vernunft ist das Absolute, sobald sie gedacht wird, wie wir es §. 1. bestimmt haben; der gegenwärtige Satz (dass die Vernunft Alles sei,) gilt *mithin bloss unter dieser Voraussetzung:*“ — so tritt dieser Darstellungsweise vollkommen berechtigt die Frage gegenüber: wenn wir aber die ganze Voraussetzung verwerfen, oder das Gegentheil derselben beweisen? Dann wäre Voraussetzung gegen Voraussetzung in Nichts aufgegangen. — Diese „voraussetzende“ Formalistik könnte fast an das so arg verspottete problematische Philosophiren Reinholds erinnern, dem wenigstens dabei das Bedürfniss im Hintergrunde lag, durch den problematischen Anfang eben zur vorläufigen Feststellung eines Realprincipes hindurchzudringen: ein nur nicht zur völligen Klarheit gebrachter Gedanke der Gründlichkeit, dass erst von diesem Punkte an das eigentlich objektive System beginnen könne.

Diese übereinander sich schiebenden Verwachsungen weit auseinander zu haltender Fragen erreichen endlich ihre Vollendung, wenn Schelling, kurz vorher (S. 2.), das Wesen der Vernunft und Vernunfterkenntniss charakterisirend, sogleich hinzusetzt: „dass es die Natur der Philosophie sei, alles Nacheinander und Aussereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, den die blosse Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben, und nur das in ihnen zu sehen, wodurch sie die Eine Vernunft ausdrücken, nicht aber insofern sie Gegenstände der bloss an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufenden Reflexion sind“. Es ist damit das Alles unter der Form der Ewigkeit begreifende

tertium genus cognitionis bei Spinosa bezeichnet: doch hat dieser wenigstens das Bedürfniss empfunden, in einem unvollendeten Versuche über „Ausbildung der Vernunfterkenntniss" die beiden untergeordneten Erkenntnissweisen zum absoluten Erkennen der Wahrheit hinaufzubilden. Hier wird dagegen, was nur als Resultat einer vollständigen Theorie des Erkennens in stufenweiser Abstreifung der endlichen Formen desselben gelingen kann, kurz und rhapsodisch vorausergriffen; und auch an dieser Stelle, wie noch in der Folge bei bedeutenden Gelegenheiten, werden die sich empordrängenden Fragen und keimenden Probleme vor der raschen Eile erdrückt, den realistischen Standpunkt zu gewinnen, zur Sache selbst zu kommen. *)

*) Eine diesem Standpunkte genau entsprechende Erkenntnisstheorie hat G. M. Klein gegeben: „Verstandeslehre" Bamberg 1810; nachher weiter ausgeführt in desselben „Anschauungs- und Denklehre" (Ebendas. 1818, erste Auflage; 1824, zweite Aufl.) Nach diesem Werke sind drei Standpunkte der Erkenntniss zu unterscheiden: die an sich einseitigen Sphären der sinnlichen Erfahrungserkenntniss und der Erkenntniss des bloss Uebersinnlichen, als Vernunfterkenntniss: Beide treten erst in der ebenso spekulativen, als anschauenden Erkenntniss in die wahre Mitte zusammen, welche die philosophische Erfahrung bildet. Alle unsere sinnlichen, wie übersinnlichen, Erkenntnisse können sich nur auf die Natur oder den Geist des Menschen beziehen: die Vernunftwahrheiten sind selbst nur wirklich am Unmittelbaren, und auch Gott können wir nur insofern erkennen, als er sich in der Natur und Menschheit geoffenbart hat. Das Vernünftige und Spekulative ist daher auch nur das Anschaubare. — Diess ist an sich vollkommen richtig, eine leere Jenseitigkeit desselben entschieden abzuweisen, und auf der Gegenwart und Unmittelbarkeit des Göttlichen zu bestehen. Aber die andere Frage ist dabei noch keinesweges erledigt, ja gar nicht berührt: ob eine (metaphysische) Erkenntniss der Vernunftwahrheiten in ihrer Reinheit und an sich seienden Allgemeinheit nicht die erste und eigenthümliche Aufgabe der Philosophie sei? Indess, ganz gemäss den Intentio-

Diess Alles ist nun später in die bestimmte wissenschaftliche Anforderung zusammengefasst worden, die intellektuelle Anschauung, welche hier Voraussetzung geblieben sei, zum spekulativen Resultate zu machen, und was zugleich daraus hervorgehen würde, das Princip der Identität des Unendlichen und Endlichen zu einem im freien Gedanken (begriffsmässig oder metaphysisch) vermittelten zu erheben. Wie diess geschehen ist im folgenden Systeme, haben wir der weitern historischen Entwicklung zu überlassen. Der Tadel jedoch über die Formlosigkeit oder, wie man es nannte, den Mangel der Methode, im Schellingschen Systeme, ist seitdem zu einer Art von Gemeinspruch geworden, um sich dadurch mit der grossen Bedeutung seines Princips auf das Kürzeste abzufinden.

Auch wir haben jenen Tadel erhoben und ausführlich motivirt; jedoch nur in solchem Maasse, als wir es, wie bereits gesagt, für die Schuld äusserer Missgriffe, nicht für einen innern Mangel oder für Ohnmacht des Princips an sich selbst erklären können, hier in einem äusserlichen Formalismus verblieben zu sein. Lassen wir nie aus den Augen, dass Schelling Metaphysiker zu sein weder begehrte, noch vermochte, dass jedem Begriffe, jeder Vernunftwahrheit bei ihm durchaus eine Anschauung entspricht, dass sein System eigentlich nur ist eine Reihe von zu Ideen erhobenen Erfahrungsanschauungen; bleibt ferner uns gegenwärtig, dass die Darstellung seines Identitätssystemes, wie sehr er auch von Aussen diese Abhängigkeit zu verdecken suchte, durchaus nur im lebendigen und unmittelbaren Zusammenhange mit den beiden vorhergehenden Theilen seiner Philosophie verständlich ist: so erledigen sich die gewöhnlichen Vorwürfe gegen dasselbe fast sämmtlich; auch die „intellektuelle Anschauung“ ist in Wahrheit, wie weit sie Erkenntnissprincip für das Folgende seiner

nen Schellings, überspringt er sie mehr, als dass er sie abweisen sollte!

Darstellung sein soll, ausreichend begründet. Aber an die Stelle solcher einzelnen Bedenken tritt uns die durchgreifende Erinnerung, dass die relative Vollendung und Geschlossenheit des Systemes für sich desto entschiedener andere Interessen von sich ausschliesse und unbefriedigt lasse. Gewiss ist der Entwurf desselben aus dem Einen Gusse einer wahren Idee und eines tiefliegenden Vernunftprincipes hervorgegangen: es ist seiner eigentlichen Bedeutung nach durchweg realistisch, Versuch eines natürlichen Systemes der Dinge nach dem Principe der in ihnen zur Idealität sich hinaufpotenzirenden absoluten Vernunft.

Aber das Charakteristische bleibt, dass in ihm das metaphysische Erkennen keinen Platz findet: die Vernunftallgemeinheit, als solche, kommt in ihm nirgends zu ihrem Rechte und ausdrücklichem Bewusstsein, — denn die wenigen metaphysischen Sätze, welche die hier besprochene Darstellung (§§. 1—50. S. 1—35.) enthält, und die meist nur mit polemischen Beziehungen durchflochtenen Expositionen dieser Art in den spätern Werken sind eher geeignet, diesen Mangel aufzudecken, als ihn zu befriedigen. Ja in dieser Sphäre ist Schelling, dessen Genius, als Naturforscher in der tiefsten Bedeutung dieses Wortes, als Seher in jedem Gebiete der Wirklichkeit, seine volle Gewalt und tiefe Penetration nirgends verleugnet, geradezu dürftig und ohnmächtig zu nennen. Die rein gedankenmässige Entwicklung eines Begriffes aus sich selbst bis zu Ende will an keinem Orte gelingen, wiewohl er an der zugestandenen methodischen Meisterschaft Fichte's darin ein Vorbild gehabt hätte. Es müssen realistische Anschauungen oder Vergleiche der Darstellung aufhelfen, in welcher die Schönheit und plastische Anschaulichkeit, der Drang und die Tiefe seiner ursprünglichen Vernunftevidenz an die Stelle des eigentlich entwickelnden, zum Ziele leitenden Beweises treten. Die Widerlegung der einseitigen Bestimmungen des endlichen Erkennens bestehen einestheils allerdings in einer tiefgreifenden Kritik der Mängel, unberechtigten Voraussetzungen und Vorurtheile

der gewöhnlichen Wissenschaft; anderntheils wird jedoch die Nichtigkeit und das Zusammenfallen jener Gegensätze mehr behauptet, und der Standpunkt ihrer Indifferenz höchstens beschrieben, — als jeder aus sich selbst widerlegt und in die Einheit mit dem entgegengesetzten übergeführt. (Als Beispiel und Beleg für das Gesagte dürfen wir seine Abhandlung: von der höchsten oder absoluten Erkenntnissart im Allgemeinen, in der „neuen Zeitschrift für spekulative Physik" Tübingen 1802. Bd. I. Heft 1. S. 1—32. anführen, welche mit den beiden folgenden desselben Heftes: Beweis, dass es einen Punkt gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute Eins sind (S. 33—48.) und über die Idee des Absoluten (S. 49—77.), so viel wir uns erinnern, die einzigen sind, in denen es Schelling ausführlich versucht hat, genetisch zum Standpunkte seines Systemes hinaufzuleiten. Sie scheinen uns insgesammt die angegebenen durchaus charakteristischen Entbehrungen und Vorzüge an sich zu tragen.)

Ebenso hat sich das System auch in der unmittelbar hier vorliegenden Darstellung aller Rechenschaft überhoben, wie Philosophie überhaupt, näher wie die absolute Erkenntnissart, aus welcher es selber entworfen zu sein behauptet, entstehen kann. Es erklärt durchaus nicht seine eigene Möglichkeit, oder verflicht die Frage darnach nur in die allgemeinen Konsequenzen seines Standpunktes, wobei, wenn es zur Ausdrücklichkeit dieser Aufgabe käme, der Zirkel solcher Erklärungsweise handgreiflich werden müsste. Schelling hat jedoch, wie wir wissen, diese ganze Untersuchung von sich ab-, und auf die Wissenschaftslehre, als die Philosophie über das Philosophiren, zurückgewiesen. *) Von dieser hat sich jedoch gezeigt, dass sie in ihrem genuinen Sinne jene Frage keineswegs also beantwortet, dass sie die Lehre des Nachfolgers ohne Weiteres

*) Zeitschrift für spekulative Physik 1801. Bd. II. H. 1. S. 118.

für ihren Zusammenhang verwenden könnte. Eigentlich hat sie daher Schelling nur übersprungen, oder als ein ferneres, von ihm nicht berührtes Problem, der spekulativen Zukunft überlassen.

Und so ergäbe sich schon hier, nach dem ersten ungefähren Ueberschlage, dass ausser dem objektiv realistischen Systeme der Dinge, wie es Schelling entworfen, in welchem das Denken mit der Anschauung sich durchdringt, Spekulation und Erfahrung in einander fallen, und die ganze Untersuchung nur eine in die Idee sich aufhebende (verklärende) Erfahrung ist — das System theilt sich hiernach, seinem Inhalte gemäss, nur in die beiden grossen Sphären der Natur und des Geistes — der Begriff und das Bedürfniss einer die Vernunftwahrheiten und Verhältnisse derselben rein betrachtenden (metaphysischen) Wissenschaft, so wie einer allgemein einleitenden, das Erkenntnissproblem im weitesten Sinne lösenden Disciplin, durch jenen Mangel gerade geltend gemacht und hervorgerufen werden. Hätte Schelling das objektive System der Philosophie sogar vollendet; er würde dadurch jener doppelten Aufgabe doch gleichmässig fern geblieben sein.

Wir kehren nach dieser allgemeinen Erörterung zu der schon angeführten Darstellung des Systemes zurück, wo es nicht darauf ankommen kann, jeden Satz und Paragraphen derselben einzeln zu erwägen — wir müssen in diesem Betrachte vielmehr auf eine treffende Kritik solcher Art in Fichte's nachgelassenen Werken (Bd. III. S. 371—389.) verweisen, — als überhaupt die wissenschaftliche Form dieses ganzen Philosophirens zu charakterisiren. — Uebrigens sind die ersten fünfzig Paragraphen jener Darstellung, welche die allgemein metaphysische Begründung umfassen sollen, darum von Wichtigkeit, weil sich

aus ihnen, und an ihrer Stelle, die ganze objektive Logik Hegels entwickelt hat.

Nach jener Anfangserklärung (§. 1.), von welcher sich ergab, dass sie eingewickelt schon Alles in sich enthält oder voraussetzt, was, der methodischen Zurüstung und dem äusserlichen Beweisapparate nach, erst erwiesen werden sollte, ist das Verfahren nun das doppelte, Hand in Hand gehende: die endlichen Gegensätze des empirischen, auch des reflektirend philosophischen Erkennens werden, als letzte und gültige Bestimmungen, von der „absoluten Vernunft" negirt — sie ist das gegen sie Indifferente; — aber ebenso werden die wahrhaft objektiven Gegensätze, auf deren relativem Ueberwiegen aller Unterschied des Daseins beruht, der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, Idealen und Realen, als die im Unterschiede zugleich in Eins gesetzten, in der Totalität des Universums zur Einheit (Identität) sich auflösenden, bestätigt, — die absolute Vernunft ist die Identität derselben.

Die nicht zum ausdrücklichen Bewusstsein gelangende Grundvoraussetzung ist dabei jedoch die, welche eben nur Resultat sein kann der rückwärtsliegenden und schon durchmessenen Theile der Natur- und Transscendentalphilosophie, — dass jenes hypothetisch angenommene reine Subjekt-Objekt, nach dem Ausdrucke gegenwärtiger Darstellung: die absolute Vernunft, die realen Gegensätze der Natur und des endlichen Geistes wirklich in sich enthalte und sich als völlig ausreichendes Real- und Erklärungsprincip für dieselben schon ergeben habe. Es schwebt der Darstellung schon vor, was als ausdrückliches Bekenntniss erst im §. 26. (S. 6.) mit der „Erklärung" enthalten ist: die absolute Identität sei absolute Totalität, sei das Universum selber.

Nur unter dieser Voraussetzung wird verständlich, wie Schelling sich überreden konnte, auf eine so allgemeine Erklärung, wie sie §. 1. enthält: „er nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiv

gedacht wird", — auf eine solche — Nominaldefinition sogleich den zweiten Satz folgen zu lassen: „Ausser der (dieser) Vernunft ist Nichts, und in ihr ist Alles (§. 2. S. 2.); wodurch der Gegenstand jener Definition sogleich nun zu nichts Geringerem, als dem Realprincipe aller Dinge, erhoben wird. Es sollte in direkter Folgerung aus jenem Satze vielmehr nur heissen: Für diese Vernunft ist Nichts, weder Subjektives noch Objektives, weil sie als gegen beide gleich Indifferentes gesetzt ist; — denn von der im Stillen hinzugedachten Prämisse aus den vorhergehenden Theilen der Philosophie, dass sie in der That sich schon erwiesen habe als gegen die laut faktischer Erfahrung gegebene Differenz des Subjektiven und Objektiven gleichgültig sich verhaltend, darf von Rechtswegen in diesem Zusammenhange keine Notiz genommen werden.

Die dem §. hinzugefügte Beweisführung vollends lenkt ab von jenem, dem einzig wahren Gesichtspunkte. Es wird darin apagogisch gezeigt, dass die Annahme, es sei Etwas ausser der absoluten Vernunft, entweder für dieselbe — also als etwas Objektives für Subjektives, — oder nicht für sie — also als etwas Objektives zu Objektivem, — in beiden Fällen gegen die Voraussetzung des §. 1. sei. Es ist aber gegen die Voraussetzung des §. 1. nur unter der Bedingung, dass man das Resultat der beiden vorhergehenden Theile des Systemes hier mithineintragen will. Ohne diese Beziehung kann aus der einfachen „Voraussetzung" nur gefolgert werden, dass für eine solche Indifferenz weder Subjektives noch Objektives, dass Nichts für sie existire. — Die absolute Vernunft, so anfänglich als Indifferenz gefasst, gleicht durchaus dem Hegelschen Anfange vom Sein, dessen noch Nichts-Sein dieser jedoch mit Bewusstsein aussprach.

Diess anders Setzen und anders Meinen, indem die wahren Prämissen und Beweisgründe nirgends ausdrücklich herausgestellt und beim Namen genannt werden, solcher Gestalt daher auch dem Philosophen selbst nie in seine

klare Gewalt gekommen sein können; sondern nur von hintenher und bewusstlos in ihn hineinwirken, diess stete *quid pro quo* setzt sich nun auch in die folgenden §§. fort. Nicht was Schelling ausdrücklich sagt und beweist — es bleibt fast überall der formelle Beweis eines Folgerns aus der einmal angenommenen Voraussetzung oder eines apagogischen Widerlegens der entgegengesetzten Annahme — vielmehr was er nicht sagt, sondern subintelligirt, verleiht den einzelnen Sätzen Verständlichkeit und Wahrheit, wiewohl wir auch aus diesem Gesichtspunkte in ihnen nur eine sehr sprungweise und lückenhaft durchgeführte, in ihrer Anordnung durch äusserliche Motive bedingte Reihenfolge erblicken können. Wir führen die Hauptgedanken davon auf:

Die Vernunft ist schlechthin Eine und sich selbt gleich (§. 3.). Das erste Prädikat ist unter den angegebenen Voraussetzungen sogleich zuzugeben; denn die Vernunft, als absolutes Realprincip, als Grund des Universums gefasst, kann nicht umhin, schlechthin nur Eine zu sein; doch wird späterhin noch eine wesentliche Bemerkung nöthig werden über eine hier zurückbleibende Zweideutigkeit. Wenn jedoch das Prädikat der Sichselbstgleichheit hinzugefügt wird, so kann diess, — falls es nicht in dem flachen Sinne einer formell logischen Identität genommen werden soll, nach welchem man sagt, dass jedes „Ding" und jeder Begriff, wie auch sonst bestimmt, so wenigstens als das sich selbst Gleiche, mit sich Uebereinstimmende, gedacht werden müsse, — hier im Gegentheile nur die Bedeutung haben, dass die absolute Vernunft auch in dem ihr Ungleichen und Differenten (welches hierbei stillschweigend mithineingetragen wird), das mit sich Identische, zur Sichselbstgleichheit daraus sich Herstellende ist. An der letztern Deutung dieses Satzes lässt nun weder der Zusammenhang des Ganzen, noch die gleich aus dem Satze gezogene Folgerung zweifeln (§. 4.): dass das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft das der

Identität sei. — Von diesem Sinne des Satzes müssen wir jedoch abermals behaupten, dass er mit Nichten folge aus der Darstellung selbst, sondern nur aus dem in sie Hineingetragenen.

Diese sofortige Erhebung des formell logischen Gesetzes der Identität zu einer realphilosophischen Bedeutung ergiebt sich sogleich im Folgenden noch klarer: Jenes Gesetz ist die sich selbst setzende Identität der absoluten Vernunft in den Dingen, welche ihrerseits, wie bald nachher gezeigt wird, mit dem relativen Uebergewichte der Einen oder der andern Differenz zu kämpfen haben. Desshalb wird (Zusatz 2 zu §. 4.) der Satz $A = A$ die einzige Wahrheit genannt, welche an sich, ohne alle Beziehung auf Zeit gesetzt, d. h. mithin „eine ewige Wahrheit“ sei. Und (im Zusatz 1.) wird — freilich in einer verkehrten Ordnung dieser Corollarien — hinzugefügt, dass durch alle andern Gesetze, wenn es deren giebt, Nichts bestimmt wird, wie es in der Vernunft oder an sich ist, sondern wie es in der Reflexion oder in der Erscheinung ist. In demselben realistischen Sinne wird das Subjekt und Prädikat ($A = A$) des Satzes der Identität (§. 16 mit Zusatz) in eine reale Differenz gesetzt, von welcher zugleich nun behauptet wird, dass diess keinen Gegensatz an sich in der absoluten Identität begründe.

Ebenso wird aus dieser Umdeutung gefolgert das absolute Sein der Identität (§. 6.) und die unbedingte Erkenntniss derselben (§. 7.); Beides aber in dem Sinne (vgl. §. 8 mit Zusatz 1. und 2.), dass nur von der absoluten Identität es gilt, durch ihren Begriff allein ihr Sein und ihre unbedingte Erkenntniss zu setzen. „Es gehört zum *Wesen* der absoluten Identität, zu *sein*.“

Desshalb, und unter dieser Voraussetzung, kann auch die Vernunft als mit der absoluten Identität Eins seiend genannt werden (§. 9.). Die Unbedingtheit des Seins und Wesens der absoluten Identität fällt gleichsam zusammen oder deckt sich mit der Unbedingtheit,

welche von Anfang her der Vernunft zugestanden worden ist. Das Identitätsgesetz ist daher das Gesetz, und zwar das einzige, der absoluten Vernunft; — oder, wie es anderswo heisst, ihre absolute Form (vgl. §. 15 mit Zusatz 1.). — Die weitern Folgerungen reihen sich an: die absolute (so mit der Vernunft Einsgewordene) Identität ist schlechthin unendlich (§. 16.); sie kann, als Identität, — (in allem sonstig nicht identischen Dasein) — nicht aufgehoben werden (§. 11.). Die absolute Identität ist das Einzige, was schlechthin, oder an sich, ist. Also ist Alles nur insofern an sich, als es die absolute Identität selbst ist, und insofern es nicht die absolute Identität ist, ist es überhaupt nicht an sich (§. 11. 12. Zusatz 1. 2.). —

Mithin ist Nichts, dem Sein an sich nach, entstanden, und Nichts, an sich betrachtet, endlich (§. 13. 14.).

Hieraus folgt (Erläuterung zu §. 14.), dass vom Standpunkte der Vernunft aus (zugleich dem der Wahrheit und Philosophie) keine Endlichkeit sei, und dass die Dinge als endlich betrachten, — ebenso als verschiedene und mannigfaltige, — ganz dasselbe heisse, als sie nicht an sich oder vom Standpunkte der Vernunft aus betrachten. Und der Grundirrthum aller Philosophie sei die Voraussetzung, dass die absolute Identität wirklich aus sich herausgetreten, und das Bestreben, diess (vermeintliche) Heraustreten, auf welche Art es geschehe, begreiflich zu machen. Die absolute Identität hat nie aufgehört, diess zu sein, und Alles, was ist, ist nicht etwa die Erscheinung derselben, sondern sie selbst. Die wahre Philosophie besteht umgekehrt in dem Beweise, dass die absolute Identität („das Unendliche") nicht aus sich selbst heraustritt, und Alles, was ist, insofern es ist, die Unendlichkeit selbst sei. Nur Spinosa habe von allen bisherigen Philosophen diesen Satz erkannt, fügt Schelling hinzu, habe aber den Beweis dafür nicht vollständig geführt, sei überhaupt darüber fast allgemein missverstanden worden.

Die beiden letzten Bemerkungen könnten zu denken geben, auch in Betreff der richtigen Auffassung seines eigenen Systems. „Fast allgemein missverstanden" in Hinsicht des Hauptpunktes, der absoluten Identität des Ewigen und Endlichen, konnte man das System Spinosa's nicht füglich mehr nennen, seitdem Jacobi, in seinen Briefen über die Lehre Spinosa's und in der darin enthaltenen Darstellung derselben, gerade diesen Moment, dass, wie er sich ausdrückt, das Werden ebenso wenig angefangen haben könne, als das Sein (S. 168. 2te Ausg.), in ein unstreitiges Licht gesetzt hatte. Auch der Vorwurf gegen Spinosa selbst, den Beweis dafür unvollständig gelassen zu haben, kann sich nur auf eine andere Seite jenes Begriffsverhältnisses beziehen. Nicht die Identität der unendlichen Substanz und der endlichen Dinge, als ihrer Modifikationen, hat Spinosa zweifelhaft gelassen oder unvollständig erwiesen — wenn man nämlich Erweisen eine vollständige und bewusste Explikation des einmal ergriffenen Principes nennt, und mehr hat Schelling auch nicht gethan, — sondern das ist das Mangelhafte seines Standpunktes — und Schelling hat sich gleichfalls in seiner Abhandlung über die Freiheit darüber erklärt, — dass es endliche Dinge sind, aus deren unendlicher Summe das Wesen und Sein der absoluten Substanz bestehen soll. — Wir haben bei dem Tadel Schellings vielmehr den Nachdruck darauf zu legen, dass ihm selber das Endliche, als solches, wirklich verschwunden, ein starres, fertiges, durch eine ihm äusserlich bleibende Causalität mit mechanischer Nothwendigkeit bestimmtes Einzelding gar nicht vorhanden ist. Das Einzelne ist selbst nur flüssiges Moment des unendlichen Lebens, welches auch in sein Einzelnstes seine Natur, die Prädikate der Absolutheit und Ursprünglichkeit, hineinlegt. Schellings Philosophie ist dynamisch, nicht mechanistisch; und hiervon ist es vollkommen gerecht zu sagen, dass es weder von Spinosa gehörig erwiesen, noch viel weniger durch Jacobi gewürdigt worden

sei. Denn von diesem hat sich gezeigt, dass er selber nur eine mechanistische Philosophie kennt und bekämpft.

Mit diesen Sätzen hat Schelling den ersten aufsteigenden Schritt in sein Princip hinein vollendet: alle in faktischer Erscheinung gegebenen Differenzen sind aufgehoben, — d. h. wie es vorerst nur erscheinen kann, vernichtet — in der ewig mit sich gleichbleibenden Identität der absoluten Vernunft. Diese ist bis jetzt keinesweges schon „das Unendliche", sondern die farb- und unterschiedlose Einerleiheit desselbigen Wesens in abstrakter Ewigkeit, rein Seiendes ohne jeden weitern Beisatz. Die Differenz ist von ihm vielmehr nur verneint, die Identität ist noch keinesweges die des sich setzenden, aber ins Gleichgewicht zurückkehrenden lebendigen Unterschiedes. Vorher haben wir diess so ausgedrückt, dass hier der Begriff der Indifferenz noch der herrschende sei, keinesweges der der eigentlichen, sich auswirkenden Identität, die sich nur am Nichtidentischen bewähren kann. Diess das Erste; und wenn Schelling in der zugleich lockern oder unbestimmten Weise seiner Darstellung auch beide Begriffe mit Klarheit zu sondern unterlassen hat, so ist diess doch abermals eine der unterzulegenden Prämissen, um sich jene Darstellung in völlig innerm Verständnisse näher zu bringen.

Fragen wir jedoch, durch welchen Begriffsapparat der Beweis dafür in wissenschaftlicher Hinsicht geführt worden ist, so ist es hier — (die sonstige, verborgen bleibende Unterlage dafür kennen wir freilich schon) — nur die schon charakterisirte Umdeutung des logischen Princips der Identität. Die Folgerungsweise ist summarisch so auszudrücken: der Satz der Identität ist eine ursprüngliche, keines Beweises bedürfende, ewige Wahrheit; sein Inhalt schliesst durch sein Wesen das Sein in sich; denn er ist das Einzige, was in allem Sein unmittelbar wahr ist. Desshalb ist wahrhaft (oder an sich) in Allem nur die absolute Identität wirklich; das Differente ist das Nichtseiende. Die Iden-

tität ist daher selbst nur noch als Indifferenz gefasst.

Es bedarf kaum noch der nähern Ausführung, wie hierin der Nerv des Beweises nur auf dem Doppelsinne beruht, dass dasjenige, was ursprünglich allein in logisch-formeller Bedeutung auf diese unmittelbare, keines Beweises bedürftige, wie fähige Gültigkeit Anspruch macht, („jedes Bestimmte ist, als bestimmtes, $A = A$, mit sich selbst identisch"), sogleich nun in einen höhern, metaphysischen Sinn übertragen wird: „in jedem bestimmten (Endlichen) ist seine Wahrheit nur die absolute Identität, und diese das eigentlich in ihm Wirkliche". Durch eine ungeheuere Hypostasirung wird jener nur formelle Gedanke der Identität in ein wirklich Seiendes verwandelt; die Identität ist das Absolute, und der Satz, welcher in formell logischer Bedeutung allerdings auf unmittelbare Geltung Anspruch macht: dass die Identität durch die Unbedingtheit ihres Wesens unmittelbar ihr Sein in sich schliesst, wird von Schelling in gewissem Sinne in einen Beweis für das Dasein jenes Absoluten (Gottes) verwandelt. An sich selber und in ihrem unmittelbaren Sinne ist jene Identität nur der bekannte höchste Gattungsbegriff der Logik, welcher in keinem Sinne mehr Art (*species*) werden kann. Aber wird man sich erlauben können, diesen höchsten Gattungsbegriff, in dem allerdings jedes Bestimmte ist, nun sofort zu einem wirklich Existirenden zu erheben? Und doch beruht auf dieser Wendung die ganze vermeintliche Beweiskraft des Vorigen.

Dass mithin diese Zurüstungen zur Begründung des Princips der absoluten Identität durchaus mangelhaft sind, ja in gar keinem Verhältnisse stehen zu der gewaltigen Last, welche sie fortbewegen sollen, — dass sie zunächst in ein völlig anderes Gebiet von Begriffen fallen, darüber kann kein Zweifel oder keine Beschönigung Statt finden. Und zwar nicht minder, als das Doppelte, hätte geleistet werden müssen, um auf jenen Satz die Ansprüche eines metaphysischen Resultats zu gründen.

Der Begriff, welcher wirklich den Hintergrund jenes Beweises ausmacht und ihn aus seiner verborgenen Quelle nährt, ist nicht der der (logischen) Identität, sondern der eigentlich metaphysische der Endlichkeit. Der wahre Sinn des Schellingschen Satzes wäre daher also auszusprechen: der Begriff der Identität ist nicht, wie die gemeine Logik anzunehmen pflegt, auf alles Seiende schlechthin anzuwenden; das Endliche vielmehr ist das Nichtidentische, das sich Ungleiche, das Andere gegen sich selbst, das Fliessende, Vergängliche. Diess wäre die Eine Seite jenes Satzes, wodurch der Begriff des Endlichen für sich selbst aufgehoben wird. Das Endliche ist das Nicht-Seiende, nur Erscheinende; nicht es selbst *ist*, sondern in seinem Existiren ist wahrhaft nur ein Anderes. Und das äussere Gepräge oder Kriterium davon wäre, dass es die Identität mit sich selbst nicht zu wahren vermag.

Hiermit ist nun die andere Wendung, die in dem Satze enthalten ist, hinreichend vorbereitet. Indem der Begriff der Endlichkeit, d. h. der Identität des Endlichen mit sich selbst, sich in seiner Nichtigkeit gezeigt hat, ergiebt sich daraus, dass wahrhaft in ihm nur wirklich sei ein Ewiges, darin Sichgleichbleibendes, in all jenem Nichtidentischen (oder in den erscheinenden Differenzen, die aber nicht das Ansich oder die Wahrheit des Seins ausdrücken,) die Identität mit sich Behauptendes. Hiermit wäre der Beweis wenigstens angefangen von der Existenz des Ewigen, als der absoluten Identität. Bei Schelling ist diess Alles jedoch nur als Anforderung, Aufgabe, hingestellt, und selbst darüber mangelt das bestimmte wissenschaftliche Bewusstsein, während es auf das Klarste im spätern Satze Hegels ausgesprochen ist: dass alles Endliche der Widerspruch sei, an welchem es untergehe, — wobei freilich der Ausdruck des „Widerspruches“ — wovon anderswo — als ein unrichtiger sich zeigen wird.

Dennoch ist jene halb unbewusste Erhebung des Iden-

titätsgesetzes aus seiner bloss logischen Bedeutung in ein spekulativ-metaphysisches Gebiet einer der tiefsten und folgenreichsten Blicke gewesen, in welchem Schellings spekulativer Genius sich kund gethan hat; mit diesem Einen und doch gewaltigen Schritte ist der eigentliche Wendepunkt gewonnen worden, durch den sich die neue Epoche der Philosophie von der Kantisch-Jacobischen Periode gründlich und specifisch scheidet. Hier sollte alles Erkennen, auch das philosophische, nur auf die endlichen Dinge beschränkt sein, vom Unendlichen aber keine Kunde haben: da war es die That Schellings, eine der grössten in der ganzen Geschichte der Philosophie, jenen Begriff des Endlichen, als eines letzten und abschliessenden, und das enge Haften daran, zu durchbrechen, und in ihm gerade das Ewige, als das darin gegenwärtige, nachzuweisen. Das Erkennen ist so wenig als nur auf das Endliche beschränkt anzusehen, dass vielmehr, was es im Endlichen wahrhaft weiss und erkennt, nur das Ewige ist. So Schelling mit energischer Evidenz und mit einem polemisch alle Instanzen durchkämpfenden Nachdrucke. Aber selbst die lakonische Weise, mit welcher er den positiven Beweis führte, die Parodoxie, welche die äussere Unbeholfenheit jenes Beweises übrig liess, hatte die Wirkung eines aufrüttelnden, zu weiterer Forschung spornenden Anstosses.

Aber die blosse Vernichtung des Begriffes des Endlichen durfte nicht genügen: Schelling konnte nicht dabei stehen bleiben, das Sein des Endlichen, Differenten, nur zu läugnen, was er in den bisher betrachteten Paragraphen ausschliessend gethan hatte, mit einem, wie wir es oben nannten, in sein Princip zurückschreitenden Verfahren. Er musste zur Wiederherstellung fortgehen: der Begriff des unendlichen Sichdifferenzirens musste im Begriffe der Identität selber, als ein ihr innewohnender Moment, nachgewiesen werden. Hierzu schickt er sich von §. 15. in folgender Gestalt an.

Die absolute Identität *ist* nur unter der

Form des Satzes $A = A$, oder diese Form ist unmittelbar durch ihr Sein gesetzt. Nun ist die absolute Identität unbedingt; also ist mit ihrem Sein auch jene Form gesetzt, und „es ist hier kein Uebergang, kein Vor und Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit des Seins und der Form selbst" (§. 15.). — Jene „Form" nämlich wird sich bald als das Differenzirende aufweisen; mithin ist die eben gehörte (wiederum an sich nur formelle) Folgerung gleich der, dass die absolute Identität nicht erst in irgend einer „Zeit" zum Sichdifferenzirenden wird, zur Welt concreter Dinge auseinandertritt, sondern in „absoluter Gleichzeitigkeit" mit seinem ursprünglichen Sein es schon ist.

Zusatz 1. und 2. dehnen jene Gedanken noch ausdrücklicher zur Unterscheidung von Wesen und Form, von Ansich und Nichtansich, der letztere in der bestimmten Wendung aus: dass, was bloss zu der Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber zu ihr selbst gehört, nicht *an sich* gesetzt sei.

Am Folgenden (§. 16 mit Zusatz 1.) ergiebt sich nun eine neue merkwürdige metaphysische Uebertragung: Zwischen dem A des Subjekts und dem A des Prädikats ist *an sich* kein Gegensatz möglich; und es ist Ein und dasselbe *ganze* A an der Stelle des Subjekts und der des Prädikats gesetzt. Diese beiden A sind nämlich bestimmt, später als die beiden Pole der sich differenzirenden Identität, mit dem Ueberwiegen des subjektiven oder des objektiven Poles, aufzutreten, und dass hiermit kein wahrer Gegensatz, sondern nur eine „quantitative Differenz" (vgl. §. 24. u. ff.) in der absoluten Identität gesetzt sei, soll der Zusatz begründen, dass das ganze A, die absolute Identität selber, in jedem der differenzirenden Stellen des Subjekts und Prädikats gegenwärtig sei. — Ueber den formellen Missbrauch des $A = A$ in dieser Bedeutung braucht nichts mehr hinzugesetzt zu werden; wenn aber derselbe einmal gestattet ist, so ergiebt sich der zweite Zusatz allerdings

von selbst: „dass die absolute Identität nur unter der Form einer Identität der Identität *sei*", d. h. unter der Form, wodurch sie in allen (erscheinenden) Differenzen sich als die ursprüngliche Identität ihres Wesens behauptet, und damit ihr „Sein" überall und schlechthin ihrem „Wesen" gleich macht.

Zwar ist nun dadurch ein Sein und eine Form des Seins im Allgemeinen der absoluten Identität vindicirt; aber keinesweges ist angegeben, noch weniger abgeleitet, welches diese ewige, dem Satze $A = A$ an Unbedingtheit gleichkommende Form bestimmter Maassen sei? Es verlohnt der Mühe, die Art dieser Ableitung, wie sie von §. 17. beginnt, genauer kennen zu lernen.

Es giebt eine ursprüngliche Erkenntniss der absoluten Identität, und diese unmittelbar mit dem Satze $A = A$ gesetzt (§. 17.); denn es giebt (nach §. 7.) überhaupt eine Erkenntniss der Identität. Es kann damit nur das Faktum unserer (subjektiven) Erkenntniss jener Vernunftwahrheit gemeint sein, kurz eine Thatsache unseres Bewusstseins, deren Inhalt ($A = A$) zugleich auf absolute Ursprünglichkeit Anspruch macht. Dass sich diess in Schellings Sinne nicht anders verhalte, ist ausserdem noch aus der Art der Beweisführung zu ersehen: die ursprüngliche Erkenntniss der absoluten Identität folgt nicht aus ihrem Wesen, sondern nur aus ihrem Sein (ist eben schlechthin faktisch gesetzt), gehört mithin zur Form ihres Seins. Diese Form ist aber (laut des Vorigen) so ursprünglich, wie ihr Sein, und wie ihr Wesen selber. — Es entgeht uns indessen nicht, dass hier vorerst nur behauptet wird, die ursprüngliche Erkenntniss der Identität gehöre zur Form ihres Seins, sei eine derselben, also keinesweges die einzige und ausschliessliche, was dann offenbar erst weiter zu beweisen wäre.

Anders der darauf folgende Satz: ***Alles***, was ist, ist dem Wesen nach, sofern diess an sich oder absolut betrachtet wird, die absolute Identi-

tät selbst; der Form des Seins nach aber ein Erkennen der absoluten Identität (§. 18.). Der zweite Theil des Satzes, heisst es, folgt aus §. 17.; es wird also sofort die Partikularität jenes Satzes (§. 17.) zur Universalität oder Absolutheit erhoben: die Form des Erkennens ist die *absolute* Form des Seins der Identität, durch die Alles ist. — Zusatz 1. und 2. lassen über diese überraschende Wendung vollends keinen Zweifel. „Die ursprüngliche Erkenntniss der absoluten Identität ist also zugleich ihr Sein der Form nach, und umgekehrt jedes Sein, der Form nach, ein Erkennen — nicht ein Erkanntwerden — der absoluten Identität" (Zusatz 1.). — „Es giebt kein ursprünglich Erkanntes" (blosse Objektivität, und einfaches Dingsein), „sondern das Erkennen ist das ursprüngliche Sein selbst, seiner Form nach betrachtet:" — alles Sein ist Subjekt-Objekt, Akt der Selbstanschauung der absoluten Identität (Zusatz 2.)

Dazu nun noch (§. 19. mit Zusatz, und §. 20. 21.) die ausdrücklichere Exposition des Vorhergehenden: das Gesammte, was ist, ist dem Wesen nach die absolute Identität selbst, der Form seines Seins nach das Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität. Das Selbsterkennen der Identität ist (daher) unendlich. Sie kann sich aber nicht unendlich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt (in einer relativen Differenz, und in einem Ueberwiegen des Subjektiven oder des Objektiven) zu setzen. Damit wird denn der Moment des Differenzirens in den (gleichfalls an sich einfachen) Akt des Selbsterkennens der absoluten Identität allmählig eingeschoben durch scheinbar logische Analyse.

So beschaffen ist der „strengwissenschaftliche" Beweis des Fundamentalsatzes dieser Lehre (dass alles Wirkliche nur durch einen Selbstanschauungsakt des ursprünglichen Subjekt-Objekts sei), der freilich sich ursprünglich für Schelling durch eine reale Konstruktion von ganz anderer Art

und Bedeutung ergeben hatte: denn auch hier ist die Natur- und Transscendentalphilosophie die eigentliche Quelle jener Evidenz. Hier kommt der Beweis nur durch die doppelte Erschleichung zu Stande, von der sich zweifeln liesse, ob die Bewusstlosigkeit derselben von Seiten des Urhebers, oder ihr bisheriges Unentdecktgebliebensein das grössere Erstaunen erregen müsse: — Zuerst wird die subjektive Gewissheit jenes formell logischen Satzes der Identität in unserm Bewusstsein durch die ungeheuerste Hypostase zugleich objektivirt und realisirt: sie „gehört" zur absoluten Seinsform der absoluten Identität; was zunächst allenfalls die haltbarere Folgerung darbieten könnte, dass jene ursprüngliche Erkenntniss der absoluten Identität in uns an sich selbst nicht die unsere oder unser Werk, sondern die Selbsterkenntniss der absoluten Identität durch uns sei. So wäre diess Selbsterkennen wenigstens als eine der Seins- oder „Selbstbejahungs"-Formen der absoluten Identität erwiesen.

Aber auch dabei wird nicht stehen geblieben, sondern durch den zweiten Uebergriff jene nur theilweise Geltung weggeworfen; diess Selbsterkennen ist vielmehr die unbedingte und durchaus universale Form alles Seins der absoluten Identität. — Es ist zweifelhaft, ob sich noch Ein Beispiel in der Geschichte der Philosophie finden möchte, wo der Hauptgedanke eines Systemes auf so falsch gestellte und wankende Sätze gegründet worden wäre. Spinosa's Darstellung bietet kaum etwas Aehnliches dar, und Wolffs verrufene Formalistik ist, damit verglichen, ein Muster gründlicher und behutsamer Wissenschaftlichkeit.

Haben wir im Bisherigen den allgemeinen wissenschaftlichen Charakter der Schellingschen Darstellung seines Systemes hinlänglich nachgewiesen; so können wir, von jenem Hauptsatze an, alles Folgende kürzer zusammenfassen.

In jenem ursprünglichen Selbsterkennen der absoluten Identität ist zwischen dem Subjekte und Objekte keine andere, als eine quantitative Differenz möglich (§. 23.).

Diese ist aber im Einzelnen wirklich gesetzt, weil sie sonst überhaupt nicht „actu" existiren könnte, wiewohl sie in der Totalität oder im Universum — die absolute Identität ist aber absolute Totalität oder Universum (§. 26. mit Erklärung und Zusatz), — *als* quantitative Differenz nicht gesetzt ist, sondern in dieser Totalität sich vielmehr in quantitative Indifferenz auflöst. Nur inwiefern Etwas ausserhalb dieser Totalität, „zufolge einer willkührlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen" (Anmerkung zu §. 28. — wie ist aber eine solche überhaupt möglich?) — erblickt wird, erscheint es als Einzelnes und in der (freilich nur quantitativen) Differenz des Subjektiven und Objektiven. An sich selbst aber ist kein Einzelnes und keine solche quantitative Differenz (§. 24—31.).

Dazu wird (als das eigentlich Beweisende) die ihrem sonstigen Inhalte nach bekannte „Erläuterung" (S. 17.) gefügt, „dass, könnten wir Alles, was ist, in der Totalität erblicken" (warum jedoch können wir es nicht? — diess, wie Schelling nachher sogar zugiebt, hartnäckige Unvermögen bedurfte irgend einer Erklärung —), „wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität, also nur die reine Identität gewahr werden würden, so sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die Eine oder die andere Seite fallen mag". — Woher aber ein Einzelnes oder wenigstens der stete Schein eines Einzelnen ausserhalb der Totalität, welcher uns diese vielmehr gar nicht „gewahr werden lässt"?

Wir haben in einer frühern Kritik des Spinosa die Lücke und den Absprung nachgewiesen, welcher sich in seiner Ethik bei dem Uebergange aus der ewigen und unendlichen Natur Gottes, aus welcher selbst nur Unendliches und Nothwendiges folgen kann, zu den endlichen und zufälligen Dingen findet (vgl. Ethic. L. I. Prop. 21. 22. 23.). Er bringt ihn nur zu Stande, indem er (Prop. 28.) den unerwarteten Satz ein-

schiebt: „dass ein jedes Einzelnes“ (welches hiermit theoretisch verneint, faktisch aber angenommen wird) „weder existiren, noch zum Wirken bestimmt sein kann, es sei denn durch eine andere, gleichfalls endliche Ursache — und so in's Unendliche fort“; wodurch der verneinten Endlichkeit und behaupteten Unendlichkeit eine unendliche Reihe von Endlichkeiten substituirt wird, und darin besteht die Ableitung der endlichen Dinge aus dem unendlichen und ewigen Wesen. (Derselbe Satz, ebenso benutzt, kehrt auch in der Schellingschen Darstellung, §§. 35. 36. und Zusatz, wieder.)

Ganz ähnlich ist bei Schelling das Schwanken und widerspruchvolle Alterniren zwischen dem seiend-nichtseienden Einzelnen und der „reinen“, jede Differenz vielmehr auslöschenden Identität. Wir reden hier nicht bloss von den Lücken und der gänzlichen Ohnmacht der Beweisführung; das Resultat, auch zugegeben ohne Beweis, lässt kaum scharfe Fassung und bestimmte Klarheit zu; denn wie soll die reine Identität, welche als Totalität (Universum) unendlicher Differenzen gesetzt wird, hinwiederum doch als die reine gedacht werden? Gerade indem gleich darauf in ihr „Potenzen“ gesetzt, und ein Sichpotenziren derselben angenommen wird, ist sie nicht mehr die reine, und sofern sie ihrer Seinsform nach Selbsterkennen in ihrer Totalität sein soll, wäre auch das reine, d. i. leere Selbsterkennen derselben ein so werthloses, luftiges Abstraktum, dass es sich zur völlig unverständlichen Allegorie verflüchtigt, oder dem Selbstwiderspruche gleichkommt.

Desshalb greift nun Schelling sogleich zu den concretesten Bestimmungen und Unterlagen jener Sätze. „Die Kraft, welche sich in die Masse der Natur ergiesst, ist dem Wesen nach dieselbe mit der, welche sich in der geistigen Welt darstellt, nur dass sie dort mit dem Uebergewichte des Reellen, hier mit dem des Ideellen, zu kämpfen hat: aber auch dieser Gegensatz, welcher ein Gegen-

satz, nicht dem Wesen, sondern der blossen Potenz nach, ist, erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich ausserhalb der Indifferenz befindet, und die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt." Hiermit ist er endlich aus der leeren Höhe des Metaphysicirens auf den festen Boden des Concreten gelangt; es ist die Natur und die geistige Welt, an welchem jener in der Identität verlöschende Gegensatz sich zeigen soll; aber wie er verlöschen könne, was jenes Auflösen in die Reinheit der Identität selbst sei, ist darum nicht begreiflicher geworden. So ergiebt sich schon jetzt, dass den metaphysischen Prämissen Schellings selber das Formprincip eines Mannigfaltigen völlig abgehe: daher kommt es, dass er auch in der Darstellung mit der Unbeholfenheit zu kämpfen hat, bald das gegensatzlos Identische hervorzuziehen, ohne von da aus in einer ächten Ableitung zum Unterschiede gelangen zu können, bald von dem Gegensatze, als dem Faktischen, auszugehen, ohne sein Verschwinden in der Identität recht begreiflich machen zu können. Es bleibt immer der Zwiespalt der beiden auseinanderstrebenden Gedankenhälften übrig. Denn der betreffende Satz, durch den Schelling jenen Uebergang zu begründen meint, dass die absolute Identität dem *Wesen* nach *in jedem Theile* des Universums *dieselbe* sei (vgl. §. 34.), erklärt nicht den Unterschied, er hebt vielmehr den faktisch gegebenen, als den wesenlosen, auf. Und damit begnügt Schelling sich meist auch in den sonstigen spätern Expositionen seines Princips. Aber nicht davon allein kann die Rede sein, — es ist bloss die Eine Seite des Beweises, das Rückschreiten in's Princip, — die Wesenlosigkeit der „Theile" oder Gegensätze des Universums zu behaupten, sondern umgekehrt auch das unendliche Anderswerden jenes Princips der Identität zu erscheinenden Gegensätzen, aus ihm selber nachzuweisen.

Mit diesen Unterlassungen und Lücken hängt nun auf das Engste zusammen, dass Schelling sogleich die fol-

genden, eigentlich wichtigsten Sätze seiner Philosophie (§. 32. 33.) anreihen zu können meint: Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst; desshalb ist das Universum gleich ewig mit der absoluten Identität.

Ueber den Sinn dieses Ausspruchs kann kein Zweifel sein: er bezeichnet die Immanenz des Absoluten im Endlichen, und zwar die blosse Immanenz desselben, auf das Bestimmteste und Ausschliessendste. Nur das ist die Frage, wie sich derselbe in den bisherigen Zusammenhang seiner Prämissen einfüge?

Die sämmtlichen Gegensätze sind versenkt in die absolute Identität: sie machen die Form ihres Seins aus; denn in ihnen ist nur sie das Wirkliche. Diess ist der Sinn und das eigentliche Resultat alles Bisherigen: die unendliche Totalität (das Universum) der Gegensätze ist *nur* die sich verwirklichende Identität. Aber dass sich hier zwischen Beides: die Gegensätze einer- und die Identität andrer Seits, kein Mittelglied einfügt, dass man beide so ohne weiteres Bedenken im Begriffe der Wirklichkeit zusammenfallen und sich durchdringen lässt, diess ist, wie die Kritik des Bisherigen wohl mit höchster Klarheit gezeigt hat, keinesweges Resultat eines positiven Beweises und einer wirklichen Begründung, vielmehr im Gegentheile das schlaffe Ergebniss eines unterlassenen Beweises, Rest einer vergeblich versuchten Begriffsvermittelung zwischen der Identität und dem Universum der Gegensätze.

Eigentlich verhält es sich daher so mit jenem pantheistischen Grundaxiome: weil Schelling nicht nachzuweisen vermochte, wie die (angeblich reine) Identität wirklich Ursache werde der Gegensätze des Universums, weil er die Nachweisung dieses Ueberganges schuldig blieb; so soll gar kein Uebergang stattfinden, und keine Ursachlichkeit des Universums, als welche in ihm selbst liegt.

Hier, bei diesem entscheidenden metaphysischen Wendepunkte, können wir uns daher auch nicht mehr auf die Resultate der Schellingschen Natur- und Transscendentalphilosophie berufen, in denen wir bisher die eigentliche Auslegung und Begreiflichkeit, aber auch die verborgene Stütze, für seine Theorie fanden: hier kommt es an gerade auf die metaphysische Entscheidung der Frage: ob jene zum Universum von relativen Gegensätzen auseinandertretende, in ihnen sich verwirklichende Identität demzufolge zugleich dem Brgriffe des Absoluten gewachsen sei? Ob die Identität, gerade weil sie nur das im Universum sich Verwirklichende sein soll, dessshalb den wahren Charakter der Absolutheit nicht entbehre? Man kann die Richtigkeit der Schellingschen Nachweisungen in Betreff seiner Natur- und Transscendentalphilosophie, den aufgewiesenen Parallelismus zwischen Naturprocessen und geistigen Vollziehungen, also die innere Identität ihres Princips, als der immanenten Vernunft, vollkommen zugeben — und wir haben schon bezeugt, dass wir in diesem Falle sind — ohne damit die andere Behauptung weder zuzugeben, noch erwiesen zu finden, dass diese innerweltliche Identität, die immanente Vernunft, das Absolute, sei. Es wird sich gerade zeigen, wie in diesen Punkt, in die zwischen den Worten Schellings: „dass die absolute Identität nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selber sei", offen gelassene ungeheuere Gedankenlücke, die ganze folgende Entwicklung der Philosophie hineinfällt.

Diess ist somit die erste Antwort, welche Schelling uns giebt auf die früher schon bei ihm angeregte Frage, ob er vermöge, durch den Begriff der Immanenz zu dem der Transscendenz des Absoluten hindurchzudringen? Er sagt zwar in der schon oben angeführten spätesten Erklärung über das Princip seines Systems (Vorrede zu Cousin, S. XIII.), es sei das absolute

Subjekt, welches nach Erschöpfung aller Möglichkeiten, objektiv zu werden, — und diese erschöpfte Selbstobjektivirung wäre ohne Zweifel das „Universum", jene Totalität der relativen Gegensätze,—*als* über Alles siegreiches Subjekt *stehen bleibt.* — Solcher ewigen und mit dem Selbstobjektiviren gleich ursprünglichen Transscendenz wird jedoch in der ältern, auch noch später von Schelling als authentisch bezeichneten Darstellung auf das Nachdrücklichste widersprochen, und die „Absonderung" des absoluten Princips von seinem unendlichen Principiate, wie nicht die Vernunft, sondern nur die Reflexion, und Einbildung sie mache, als „die Quelle aller Irrthümer" bezeichnet (S. 19. 20. f.). Es zeigt sich demnach, dass hier sich das Schellingsche Princip noch nicht bis zu jener Höhe herausgeläutert hatte.

Dennoch ist hierbei noch ein Doppeltes zu erinnern. Zuvörderst lässt sich die von Schelling hier abgewiesene, ja durchaus verworfene Transscendenz selber in einem zwiefachen Sinne denken: zunächst in der alten, von Kant und Jacobi eigentlich erst ausgesprochenen und zur Ausschliesslichkeit erhobenen Bedeutung des absoluten Gegensatzes zwischen dem Unendlichen und Endlichen, zwischen Gott und der Welt. Diesen hat Schelling ausschliesslich im Auge, als die allerdings historische Voraussetzung seiner eigenen, und als den Ausdruck der damaligen gesammten philosophischen Bildung: diesem gegenüber und in direktem Widerspruche gegen denselben behauptet er die absolute Immanenz beider in einander.

Aber diese Immanenz, Gegenwart Gottes in der Welt, ist dadurch allein noch nicht als die ausschliessliche gesetzt; es ist an sich selbst damit noch nicht behauptet, dass Gottes Wirklichkeit schlechthin aufgehe in der Wirklichkeit des Universums, und umgekehrt in diesem nur die Selbstverwirklichung Gottes gesetzt sei: es ist diess eine weitere, in keiner Weise mit jener ersten Begriffsbe-

stimmung zu vermengende Frage, deren wesentlicher Unterschied von der ersten freilich durch die beiden entgegengesetzten Parteien bisher übersehen worden ist. Gott kann ebenso sehr als der Welt immanent gedacht werden müssen, wie eben darum *zugleich* in absoluter Transscendenz zu derselben sich verhaltend, und zwar in der nothwendigen Verbindung beider Begriffe, dass um seiner Weltimmanenz willen, um diese zu begreifen, der Begriff seiner Transscendenz sich als nothwendig aufweist, und umgekehrt, dass nur aus einer solchen Transscendenz der Begriff einer solchen Immanenz möglich (erklärbar) werde.

Diesem letztern Doppelbegriffe und der damit angedeuteten Wechselbeziehung des einen auf den andern, hat Schelling durch jene allgemeine Erklärung gegen die bisherige ausschliessende Transscendenz offenbar nicht widersprochen oder eine solche erweiterte Bestimmung unmöglich gemacht; aber in der That erreicht und ausgesprochen hat er diese eben so wenig durch die frühere Gestalt seines Systemes. Die weitere Entwicklung desselben muss zeigen, ob sie in der Folge wirklich von ihm erreicht worden ist, oder nicht.

Daraus ergiebt sich zugleich schon der zweite Punkt: es kann nämlich noch mehr behauptet werden zu Schellings Gunsten. In der That hat er mit dem tiefen Gedanken des absoluten Subjektes, welches sich unendlich objektivirt, aber aus dieser Objektivität zu sich zurückkehrt, — also das ewig bei sich Bleibende ist in jeder Selbstobjektivirung, — einer Idee die Bahn gebrochen, welche allein im Stande ist, das Räthsel einer solchen Immanenz Gottes im Universum, wie wir sie in der Welt, als dem realisirten Systeme in einander wirkender Zwecke und Mittel, wirklich vor uns erblicken, auf eine begreifliche Weise zu lösen. Es ist die Idee des Geistes selber. Nur im absoluten Geiste sind beide Gegensätze von Transscendenz und Immanenz, wie gebieterisch der eine auf den andern treibt, auf völlig begreifliche Weise vermittelt.

Der Geist allein vermag bei allen Unterschieden, Selbstentfremdungen und Widersprüchen, denen er sich überlässt, dennoch über ihnen in sich zu bleiben, und in der vollen Hingabe an die einzelnste Objektivität und Ausschliesslichkeit sich doch ganz mitzubringen, völlig darin und darüber hinaus zu sein. Das eigentliche Geheimniss und Grundproblem der Spekulation und alles Daseins, wie etwas wahrhaft Anderes und Eigenes zu existiren vermöge ausser dem Absoluten, wird nur im Geiste, dem absoluten, wie dem kreatürlichen, gelöst. Und nicht zu läugnen ist, dass Fichte und Schelling diesen Gedanken zuerst entzündet, Hegel ihn fortgesetzt hat.

Die spätern Sätze der angeführten Schellingschen Darstellung (von §. 37 u. ff.) gehen sogleich über zur Konstruktion der concreten Differenzen in der absoluten Identität.

Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt, die quantitative Indifferenz beider ist Unendlichkeit. — Die absolute Identität ist (daher) im Einzelnen unter derselben Form, unter welcher sie im Ganzen ist; — sie ist im jedem Einzelnen ganz. Jedes Einzelne ist also, zwar nicht absolut, doch in seiner Art unendlich. Es ist aber in seiner Art, oder, da die Art des Seins bestimmt ist durch die quantitative Differenz von Subjekt und Objekt, und diese Differenz wiederum durch Potenzen des Einen von beiden ausgedrückt wird, in seiner Potenz unendlich; denn es drückt das Sein der absoluten Identität für seine Potenz unter derselben Form aus, wie das Unendliche (das Universum selbst); es ist also in Ansehung seiner Potenz, obgleich nicht absolut, unendlich. Jedes Einzelne daher ist in Bezug auf sich selbst eine Totalität: — welche Schelling die relative nennt (§. 37—39, §. 40 mit Beweis, §. 41. 42.).

Die absolute Identität *ist* aber nur unter der Form aller Potenzen. Alle Potenzen sind daher absolut gleichzeitig. Sie bestehen nur in dem relativen Ueberwiegen des Subjektiven oder des Objektiven, welches in der Totalität zur quantitativen Indifferenz beider zurückfällt. Es kann daher in's Unendliche (z. B. in irgend einem Theile des Universums) nie Subjektives oder Objektives für sich gesetzt sein, sondern in jedem ist auch das andere, nur mit dem Ueberwiegen des Einen oder des Andern (§. 43—50.).

Nennen wir in diesem relativen Ueberwiegen *A* das Subjektive (Ideelle), *B* das Objektive (Reelle): so fragt sich, wie Schelling es erreicht, aus diesem allgemeinen, farblosen Ineinandersein beider, indem jedes derselben in's Unendliche hin soll überwiegen können, eine Reihe fest unterschiedener und stufenweise aufsteigender Potenzen zu construiren. — In dem $A = B$ ist *A* wirklich als bloss Erkennendes, *B* aber als das, was ursprünglich ist, jenes also als bloss ideell, dieses als reell. So kann es aber nicht sein; denn *A* ist wie *B* (der ganzen Grundvoraussetzung nach). „Sollen beide gleich reell gesetzt werden, so fällt in den Uebergang aus der relativen Identität in relative Totalität nothwendig relative Duplicität: jene entsteht aber erst, nachdem beide realiter gleich gesetzt sind“. (Erläuterung zu §. 50. S. 33.) — Duplicität allerdings; aber warum relative Duplicität, da das Ueberwiegen von *A* oder *B* in's Unendliche bei ihrem Ineinandersein eine solche stetige Potenzenfolge desselben keineswegs zu begründen vermag? Das (a. a. O.) hinzugefügte Schema soll „anschaulich machen“, nicht beweisen! Aber weiter:

Indem $A = B$ als relative Identität gesetzt wird, wird auch ein Heraustreten des *A* aus derselben (eine ausdrückliche Verwirklichung der Idealen) als nothwendig gesetzt; denn es soll zwar subjektiv, aber als *seiend* d. h. *reell* gesetzt sein. — Hieraus folgt nach der liberalsten Interpretation dennoch nur,

dass das Ideelle, das allgemeine Princip des Selbsterkennens der absoluten Identität, überhaupt sich realisiren muss, dass, wie es bald nachher, um diess zu beschreiben, heisst, (S. 35.), „auch das Subjektive nach Realität strebt“: es ist das Sein des Geistes überhaupt gesetzt, mit Nichten aber, (und diess ist ja der eigentlich zu erweisende Originalgedanke des Systemes), — dass er, wiewohl das absolut Ursprüngliche und das *Prius* von Allem, dennoch erst aus einer Stufenfolge von Potenzen zur Ausdrücklichkeit und Wirklichkeit sich herausläutern könne! — Es wird fortgefahren: „In $A = B$, als relativer Identität, ist die absolute Identität nur überhaupt unter der Form des Selbsterkennens gesetzt“. — „Nun ist sie aber überhaupt unendliches Selbsterkennen“ nach vorigem Beweise — (wie precär und erschlichen dieser, hat sich schon ergeben); — „es kann also Nichts in ihr sein, was nicht auch unter der Form des Selbsterkennens gesetzt würde, und diesswird nothwendig, und so lange fortgesetzt werden müssen (?), *bis* sie unter der Form des absoluten Selbsterkennens gesetzt ist“ (S. 34.).

Auch hieraus folgt in Wahrheit Nichts, als der Satz, dass jedes Objektive überhaupt auch in die Form absoluten Erkennens eintreten müsse, dass mithin die unendliche Objektivität des Universums zugleich die allgemeine Potenz der Erkennbarkeit schlechthin und den Drang in sich trage, zu diesem absoluten Selbsterkennen (etwa im philosophischen Subjekte des Menschen) sich zu erheben. Es ist der Begriff des absoluten Wissens, der uns an einer sehr bedeutungsvollen Stelle, am Schlusse des Hegelschen Systemes, wieder begegnen wird, nicht aber eine Ableitung der Weltpotenzen.

Mit diesem Satze sind wir also abermals, wie mit den andern Hauptpunkten des Schellingschen Systems in vorliegender Darstellung desselben, von ihr selber hinweg und auf die ältere Natur- und Transscendentalphilosophie verwiesen. Ist es in diesen gelungen, eine Potenzenreihe

durch Konstruktion des Realen nachzuweisen, so können wir vielleicht zugestehen, in Betracht des Genialen und des Tieftreffenden dieser empirischen Intuition, ihr lehnsätzlich auch eine metaphysische Geltung gegeben zu sehen. Handelt es sich jedoch von der allgemeinen Anforderung an dieses System, als Wissenschaft; so ergiebt sich von selbst, wie leicht gebaut, ja fundamentlos, dasselbe erscheinen müsse: von keiner der eigentlich entscheidenden Begriffe ist auf allgemeine oder apriosche Weise ein rechtmässiger Beweis geführt.

Die hier angegebene Unterscheidung unserer Kritik bewährt sich auch noch aus einem andern Gesichtspunkte. Nach einigen ähnlich klingenden Aeusserungen Hegels, welche man direkt auf die Darstellungen Schellings bezog, hat man dem Letztern vorgeworfen, die Differenzen des Concreten, statt sie abzuleiten, „in die Nacht des Absoluten versenkt zu haben". Diesen Vorwurf müssen wir, Angesichts der realen Konstruktionen desselben, völlig unbegründet finden. In Betreff seiner Metaphysik jedoch müsste er, wenigstens dem Einen Theile nach, zugegeben werden. Hier sind es nämlich immer zwei Standpunkte, welche sich abwechselnd hinter einander hervorschieben, und die „dialektisch" allerdings nicht unter sich verbunden sind; der der absoluten Identität, in welcher das Ueberwiegen des Einen und andern differenten Poles dergestalt sich ausgleicht, dass „in ihr gar Nichts sich unterscheiden lässt" (Zusatz S. 31. vgl. S. 33.), — und der der absoluten Totalität, die sich aus der relativen Identität und relativen Totalität ergiebt (Erläuterung 1. zu §. 50.), und in welcher die beiden entgegengesetzten Pole des Subjektiven und Objektiven, mit einem Ueberwiegen des Einen oder des Andern „in's Unendliche hin", woraus das „einzelne Ding", als selbst eine relative Totalität, hervorgeht, die realen Differenzen hervorbringen, indem in jedem beides (Subjekt, wie Objekt) zwar gesetzt, doch in immer anderer quantitativen Differenz gesetzt ist.

Hier aber ereignet es sich nun durch das schon nachgewiesene durchgreifende Missgeschick im Formellen der Darstellung, dass, statt irgendwo in stetiger Gedankenfolge nachzuweisen, wie sich die absolute Identität zur Fülle jener wirklichen Unterschiede ausbreitet und in ihnen die ursprüngliche Idealität (jenes *prius* des Geistes oder absoluten Selbsterkennens) immer höher und potenzirter vollzieht, umgekehrt nur versichert wird — was bei'm ersten Ausgangspunkte von der Identität, als blosser Indifferenz, wahr sein mag, nicht aber später mehr — dass der Unterschied der Potenzen in ihr gar nicht existire, *A* und *B* sei in ihr wahrhaft nicht als verschieden, mithin auch nicht *als* ideell oder real gesetzt u. s. w. (S. 33. 34.)

So gehen durch das Innere der Schellingschen Darstellung zwei entgegengesetzte Strömungen, durch die sie auf der Einen Seite stets wieder aufhebt und umwälzt, was sie auf der andern behauptet zu haben schien: das negirte Differente wird gesetzt, dann aber wieder diese Bejahung negirt; ein äusserlicher Widerstreit, der den Angriffen seiner Gegner gewonnenes Spiel über sein System gegeben hat. Der Grund davon liegt jedoch nicht in einer tiefwurzelnden Discrepanz oder Ungereimtheit desselben, sondern darin, dass man sich noch nie mit voller Klarheit es ausgesprochen hat, — und Schellingen freilich selbst ist diess ebenso wenig gelungen, — wie seine metaphysischen Sätze und Beweise lediglich die Abschattung seiner reellen Konstruktionen sind, abstrakte Ausdrücke, ja eben desshalb nur Symbole für dasjenige, was sich im Concreten in seiner Geltung ihm bereits erwiesen hat. Schellings System ist, gleich dem Antäus, ohnmächtig, wenn es in der Höhe abstrakter Bestimmungen zu streiten hat; aber auf den Boden der Wirklichkeit zurückkehrend und in die concreten Anschauungen sich vertiefend, gewinnt es immer innigere Stärke.

Dass überhaupt aber jene Fundamentalbegriffe des Systemes keineswegs metaphysischer Natur und Ursprungs

sind, diess zeigen am Besten die spätern wiederholten Darstellungen derselben, wo Schelling, des ihm immer nur äusserlich gebliebenen Zwanges aprioristischer Begriffsfügung sich entschlagend, in ganz concreter Anschauungsweise spricht. Besonders gehört hierher, ausser den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (in den Jahrbüchern für Medicin), seine Abhandlung über das Verhältniss des Idealen und Realen in der Natur *). Hier nennt er, — mit ausdrücklicher Beziehung auf die Theorie eines damals lebenden ausgezeichneten Physikers (vgl. S. XVI.), welcher die innere Nothwendigkeit, mit der zwei specifisch entgegengesetzte physikalische Kräfte sich suchen, und in unauflöslicher Wechselbeziehung zu einander stehen, ebenso bezeichnet — jene Identität des Endlichen und Unendlichen, welche er früher metaphysisch zu konstruiren unternahm, sogleich realistisch das absolute Band, die (reale, nicht bloss logische) Copula — „so lange bis er etwa einen andern Ausdruck derselben findet“ — in der die unendlichen Positionen selbst nur das Eine sind. Hierbei erinnert er gleich Anfangs an den universalen Begriff der Materie, welche der Inbegriff jener Positionen, zugleich ihre in die Einheit sich auflösende Unendlichkeit, und so der ursprünglichste Abdruck jenes sich auswirkenden Bandes ist (S. XXII. XXIV. XIX. f.).

Das Band kann daher auch bezeichnet werden als die unendliche Liebe seiner selbst (— „welche in allen Dingen das Höchste ist“ —), die unendliche Lust, sich selber zu offenbaren, — Sichselberwollen, Sichselbstbejahen auf unendliche Weise.

Das Absolute ist daher nicht allein ein Wollen seiner selbst (eine für Schelling charakteristische, bis in die letzte Periode seines Philosophirens ihm treu gebliebene Kategorie, wonach er in allen Dingen das sie reali-

*) Als Einleitung zur Schrift: Von der Weltseele, zweite verbesserte Auflage, 1806. S. XIX. ff.

sirende und zugleich specificirende Princip ihren Willen nennt,) — sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität.

Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen Sichselberwollens ist die Welt. So ist sie von dem Absoluten selbst nicht verschieden, sondern nur die vollständige und in progressiver Entwicklung ausgebreitete Copula; — zu welcher Erklärung wir, in bestätigender Ergänzung unserer vorhergehenden Kritik, abermals bemerken müssen, dass auch hier von der behaupteten, durch Potenzen allmählich sich steigernden Entwicklung der Copula oder Identität ein allgemeiner Beweis nicht vorliegt. Nur die universelle Erfahrung einer solchen Potenzenfolge in der Natur ist daher der eigentliche Beweis.

Identität in der Totalität, und umgekehrt, ist (daher) das ursprüngliche und in keiner Art trennbare oder auflösbare Wesen des Bandes, welches dadurch keine Duplicität erhält, sondern vielmehr erst wahrhaft Eins wird.

Weder aus jener, noch aus dieser daher, kann die vollendete Geburt der Dinge begriffen werden, sondern nur aus dem nothwendigen Einssein beider in Allem und Jedem, wie in dem Bande selbst. Die Vollständigkeit der Bestimmungen in allem Wirklichen ist ganz gleich jener Vollendung des Ewigen selbst, kraft welcher es in der Identität das Ganze, und in der Ganzheit das Identische ist.

Es ist der Satz, welchen auch die vorher angeführte Darstellung heraushob, und der besonders in den Aphorismen zur Naturphilosophie mit vollem Nachdrucke ausgeführt wird: dass das Einzelne nicht bloss Moment im Unendlichen, sondern selbst ein Unendliches ist, Selbstbejahung der Identität auf eine durchaus eigene, nur ihm selbst gleiche Weise. Es ist diess das Siegel der absoluten Identität an Jedem, dass es ebenso sehr das nur mit sich

Identische ist, wie jenes von der absoluten Identität selber gilt. Diess ist zugleich der wesentliche Grundunterschied Schellingscher Lehre von der des Spinosa: der Begriff des endlichen „Dinges“, deren unendliche Reihe in der absoluten Substanz zusammengefasst wird, ebenso der Begriff der eigentlichen Endlichkeit, im Unterschiede vom Unendlichen, ist aufgehoben. —

Ueberblicken wir indess alles Bisherige für einen summarischen Ausspruch, so müssen wir, wenn Schelling in seiner spätern Erklärung gegen Hegel *) diesem vorwarf, den Fortschritt von dem bloss Logischen (Metaphysischen) zur Wirklichkeit nicht haben vollbringen zu können, auch andrerseits erinnern, dass ein solcher bei Schelling ebenso wenig sich findet. Dieser hat, wie hier an den letzten Erklärungen noch zur unwidersprechlichen Evidenz gekommen, mit seinen metaphysischen Ansätzen niemals das „Wirkliche“, Concrete, die Erfahrung verlassen, kraft deren nur wahr ist, was von jenen Allgemeinsätzen Schelling seinen realen Konstruktionen vorausgeschickt hat. Bei letztern befinden wir uns nunmehr, und hiermit beginnt das Gebiet von Schellings eigentlich grossen Entdeckungen.

Die Materie ist die erste relative Totalität, die Grundvoraussetzung aller Potenzen, das *primum existens;* mithin sind in ihr, wenn nicht der Wirklichkeit, doch der Möglichkeit nach, alle Potenzen enthalten (§. 51. mit Zusatz: §. 59.). Sie ist die erste (unterste Potenz der) Einheit des Idealen und Realen: das Ideale, Subjektive, „das erkennende Princip“ (§. 55. und Anmerk. zu §. 56. S. 43.) geht in die Materie mit ein, und wird auf ursprüngliche Weise in ihr reell.

Hieraus ergiebt sich die dynamische Konstruktion der Materie; sie ist stets sich erneuerndes Resultat eines „dynamischen Processes“ **), in welchem die ursprüngliche

*) Vorrede zu Cousin S. XIV.

**) Vgl. Allgemeine Deduktion des dynamischen Pro-

Richtung nach Innen, das Ideale, als **Attraktivkraft**, die ebenso ursprüngliche Richtung nach Aussen, das Reale, als **Expansivkraft** auftreten: (§. 53. und Zusatz 3. Vgl. **System des transscendentalen Idealismus**, S. 169. u. ff.) Beide aber, als entgegengesetzte, werden ausgelöscht in ihrem gemeinsamen Grunde, der absoluten Identität, zu einem **Ineinanderbestehen**, wodurch in der Konstruktion der Materie zu ihren beiden ersten Dimensionen die **dritte** hinzukommt (S. 36. 37. 39. der Zeitschrift zur spek. Physik Bd. II. H. 2.): so ist die absolute Identität, als Einheit dieser drei Momente oder Dimensionen der Materie, am Unmittelbarsten als **Schwerkraft** zu setzen. Aber die Schwerkraft **ist** darum nicht in irgend einem Produkte wirklich, oder anschaubar; sie ist vielmehr zwar das in Allem dynamisch Wirkliche; aber weil alles Concrete schon eine bestimmte Potenz des Idealen und Realen ausdrückt, die Schwerkraft an sich jedoch das Potenzlose, obschon der Grund aller Potenzen ist, nur das dynamisch oder als Grundlage Alles Durchdringende. „Es ist aus diesem **unmittelbaren Gesetztsein** der Schwerkraft durch die absolute Identität ersichtlich, wie unmöglich es sei, die Schwerkraft **als** Schwerkraft zu ergründen oder **in der Wirklichkeit darstellen zu wollen**, da sie als die absolute Identität gedacht werden muss, nicht inwiefern diese **ist**, sondern insofern sie **Grund**" (Grundlage, selbstgegebene Voraussetzung) „ihres eigenen Seins, also selbst nicht in der Wirklichkeit ist" (a. a. O. S. 41.). — **Schelling** nennt sie daher auch überhaupt die **construirende Kraft**, und bezeichnet sie **mittelbar** als den **Grund** *aller* **Realität**, nicht nur nach dem **Sein**, sondern auch nach der **Fortdauer** der Dinge. Alle Materie ist daher als **ursprünglich flüssig** zu denken (Zusatz 1 und 3. zu §. 54. S. 42.).

cesses in der **Zeitschrift für spekulative Physik** Bd. I. Heft 1. S. 100—136. H. 2. S. 19. 24. 25. u. s. w.

Die Schwerkraft geht schlechthin auf das Sein des Produktes, welches durch relatives Ueberwiegen des Idealen oder Realen ($A = B$) bezeichnet wird (§. 63.). Nun geht aber das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expansivkraft in's Unendliche; aber im einzelnen Produkte können beide nur mit quantitativer Differenz gesetzt sein, d. h. mit dem relativen Uebergewichte der einen oder der andern, so dass das Gleichgewicht nur im Ganzen, in der Totalität des materiellen Universums, ausgeglichen wird (§. 51. 57. Zusatz 5. zu §. 58.).

Was aber in einem Einzelnen die Begränzung der Potenz hervorbringt, ist das ideelle Princip. Diess wird nur begränzt, insofern es dem Reellen gleich, d. h. selber reell und damit zugleich reell begränzt wird. Aber, als reell begränztes, kann es nicht in seiner Idealität begränzt werden. Mithin wird es in dieser Idealität unmittelbar als unbegränzbar gesetzt. Es kann aber nicht als unbegränzbar gesetzt werden, als in einer höhern Potenz der Subjektivität, mithin ist unmittelbar eine solche höhere Potenz (A^2) gesetzt. Das quantitative Gesetzt- oder das Begränztsein des A (des Ideellen) in der relativen Totalität von $A = B$ ist die specifische Schwere (§. 57. 58. mit Zusatz 1—6.). Mit andern erklärenden Worten: die specifische Schwere in der Körperreihe (vgl. §. 72. mit Anmerkung 1. S. 51.) ist das bestimmte Realwerden und die Begränzung des idealen Princips in ihr, wodurch auch allein die specifische Differenz in den Vorigen hervorgerufen wird.

Wegen der Ableitung der Potenzenreihe können wir uns auf das Vorhergehende berufen. Hier dagegen drängt sich eine andere, allgemeinere Bemerkung auf: nur durch den Kampf des ideellen Princips mit dem realen, oder dadurch, dass es, sich verwirklichend, immer in eine reale Begränzung geräth, entstehen überhaupt, wie gezeigt, die Potenzen; aber auch die Möglichkeit für jenes, aus jeder bestimmten Potenz mit dem Ueberwiegen des Ideellen hinaus- und über sie fort in eine höhere Potenz

desselben einzutreten. Wir finden hieran wieder jenes uns schon bekannte reine Subjekt-Objekt, welches zuletzt mit dem völligen Siege über alle seine Versuche, objektiv zu werden, *als* über Alles erhabenes Subjekt stehen bleiben soll: die höchste Potenz des Ideellen wäre darin erreicht.

Aber zu einer solchen eben vermissen wir alle Bedingungen in der bisherigen allgemeinen Deduktion, wie in den gegenwärtigen speciellen Erklärungen: das ideelle Princip wird ganz im Gegentheile, aber völlig konsequent, als ideelles Princip, für „völlig unbegränzbar" erklärt (§. 58.), d. h. niemals wirklich eine höchste Potenz erreichend, sondern in einen unendlichen Progress hinauslaufend. Das Universum ist dann jedoch keine geschlossene Totalität, nicht realisirtes Vernunftsystem, sondern ein Unendliches im schlechten, negativen Sinne, so wie sich überhaupt die entscheidenden Folgen dieser Erklärung für den Charakter des ganzen Systems gar nicht in Abrede stellen lassen. Es bleibt gleichsam offen nach Oben zu, und selbst der Charakter der Idealität ist gefährdet und zum unbestimmten Abstraktum herabgesetzt durch den Mangel des Begriffes einer wahrhaft höchsten, das Ideale auf völlig adäquate Weise verwirklichenden Potenz.

Dennoch können wir diesen Mangel nicht als einen bloss zufälligen erkennen, oder als einen solchen, der aus blosser Inkonsequenz oder Vernachlässigung gewisser im Principe liegender Bestimmungen hervorgegangen wäre, welche man nachträglich etwa noch hervorzuziehen hätte. Er ist ein wesentlicher und durchaus charakteristischer, denn er hängt mit dem Ablehnen einer vorausgehenden metaphysischen Wissenschaft auf das Innigste zusammen; er ist der negative Beweis dafür, dass auch zur realen Konstruktion der Potenzenreihe im Universum etwas wesentlich Höheres vorausgesetzt werde, denn nur die geniale Anschauung eines erfahrungsmässig in den Stufen der Weltwesen sich potenzirenden Geistigen: der schlecht-

hin allgemeine (metaphysische) Begriff des Geistes, als des das System der Potenzen wahrhaft abschliessenden, selbst über die Potenzen hinausliegenden, ist dazu nöthig. Denn ob diese Potenzenreihe uns erfahrungsmässig bis zur schlechthin höchsten Potenz vorliege, kann aus blosser Erfahrung, mithin aus einer intuitiven Auffassung derselben, unmöglich entschieden werden.

Und so müssen wir zuvörderst für den Zusammenhang des Schellingschen Systemes den Satz: dass das ideelle Princip, als ideelles, schlechthin unbegränzbar sei (§. 58.), durchaus konsequent und nothwendig finden. Nur so wird gerechtfertigt, wie überhaupt Potenzen, höhere Stufen der Idealität, möglich sind, wenn gleicl ursprünglich das Ideelle als das Uebermächtige, vom Realen gar nicht zu Begränzende, siegreich stets, darüber Hinausschreitende, behauptet wird. Diess ist ja zudem die grosse That der Schellingschen Lehre, die Natur daraus wirklich konstruirt, es in ihr nachgewiesen zu haben. Dann wird sie aber auch sich zu den Entbehrungen bekennen müssen, die von einer so unmittelbaren Auffassung unabtrennlich sind.

Wenn nämlich das Ideale vom Realen (laut des Obigen) nicht begränzt zu werden vermag, so ist in ihm selbst überhaupt kein Princip der Begränzung vorhanden. Seine Begränzung, Bestimmtheit, erhält es erst vom Realen her; an sich selbst dagegen ist es *hier* „das Unbegränzbare". Und überhaupt, wenn wir einen Begriff zu suchen haben, nach welchem das Ideale an sich selbst sich zu begränzen und in irgend einer Selbstgestaltung abzuschliessen hätte; so kann eine solche „höchste" Potenz durchaus nicht mehr erklärt werden aus jenem wechselseitigen Uebergewichte des Idealen und Realen — im Begriffe dieser Potenzenreihe liegt es vielmehr, in's Unbegränzte (d. h. Unbestimmte) hinauszulaufen, mithin der Begriffsmässigkeit völlig zu entbehren: — eine solche Selbstbegränzung eines an sich schrankenlos Ideellen kann vielmehr auf wirklich begreifliche Weise nur gefunden werden in dem Entschlusse, in der Denk- und Willensmacht

eines absoluten (persönlichen) Subjektes. Wie fern hiervon jedoch uns der gegenwärtige Standpunkt des Schelling-schen Systemes nach seinem wirklich zum Bewusstsein herausgebildeten Standpunkte noch lässt, ergiebt sich von selbst. Und so müssen wir auf die immer wieder sich aufdrängende Frage, ob Schelling jenes reine Subjekt-Objekt seines Anfangs zur wahrhaften Transscendenz eines über der Welt (der Potenzenreihe) stehenden Subjekts hinauszuführen vermocht habe, von hier aus mit einem entschiedenen Nein antworten. Sogar scheint in den bisherigen Prämissen dazu gar keine Aussicht zu liegen; und was in spätern Paragraphen dieser Darstellung sich darüber entdecken lässt, — wovon alsbald, — wird durch den eigenen ungewissen Charakter nur um so stärker unser gegenwärtiges Bedenken rechtfertigen. —

Wie sodann jedoch dieses Ergebniss auf's Innigste mit dem Mangel einer metaphysischen Vorwissenschaft bei Schelling zusammenhängt, ist noch zu zeigen. Was derselbe Verwirklichung des Ideellen im Realen und Potenzirung jenes aus diesem nennt, ist, was Kant und die spätere Philosophie die Gegenwart des Zweckes, — oder die Spuren eines absichtsvollen Wirkens, — in der Natur und ihrer Nothwendigkeit, kurz die immanente Teleologie genannt hat. Und so lässt sich, was wir entbehren, allgemein dahin aussprechen: dass dem Systeme die dialektische Analyse des Zweckbegriffes abgeht, die, mit der Erörterung des Zwecks überhaupt, auch den Begriff des höchsten Zweckes (der schlechthin höchsten „Potenz") im Universum durchaus apriorisch nachzuweisen hätte. Diess nun hat eine gründlich durchgeführte Metaphysik zu leisten: ob die Hegelsche Logik, die diese allgemeine Bestimmung an sich trägt und auch jenen Begriff behandelt hat, ihm zugleich schon seine vollständige Ausführung gegeben habe, ist eine erst später zu lösende Frage. Aber sie hat ihn wenigstens in der ganzen metaphysischen Bedeutung erkannt, welche er besitzt, während hierüber im Schellingschen Systeme der reine Defekt offen daliegt.

Was Schelling die „höchste Potenz“ genannt hat, entspricht metaphysisch ausgedrückt, dem Begriffe des absoluten Weltzweckes. Dass aber ein solcher überhaupt gesetzt sei, und was er sein müsse dem allgemeinen Begriffe der Welt oder des Universums zufolge, kann sich gar nicht empirisch ergeben, — dass nämlich die Zweck- oder Potenzenreihe nicht in's Unendliche gehen könne, ist, empirisch betrachtet, gar kein Widerspruch; — es ist nur metaphysische Aufgabe; hier aber ergiebt sich mit Nothwendigkeit, dass, wenn überhaupt Zweck oder Zweckmässiges (Ideelles) in der Welt gesetzt sei, auch ein wirklicher und erkennbarer höchster Weltzweck gesetzt sein müsse, ein absoluter Schluss jener Potenzenreihe. Wir können darüber einstweilen nur an die metaphysische Ausführung dieses Begriffes in der Ontologie (§. 263—267.) und in den einleitenden Abhandlungen zur spekulativen Theologie (Zeitschrift für Philosophie Bd. V. H. 2. S. 197 ff. 201—204.) verweisen.

Wir gehen zur Darlegung der eigentlichen Potenzen über.

Expansiv- wie Attraktivkraft, für sich gedacht, sind unwirklich und wirkungslos: nur beide Kräfte in einander geben ein Produkt: in einen Punkt vereinigt, geben sie die Linie, als die erste Synthesis des Punktes mit dem unendlichen Raume, zugleich als die erste ursprüngliche Dimension der Materie, die Länge. (Allg. Deduktion des dynamischen Processes Bd. I. Heft 1. S. 106—118.; Darstellung §. 46. mit Zusatz: §. 51. S. 36.) — Die Form dieser Linie ist das Bedingende der Cohäsion der Materie; denn in jedem Punkte dieser Linie sind A und B, Attraktiv- und Expansivkraft, in relativer Identität. Es ist also zwischen je zwei Punkten dieser Linie eine Kraft, welche ihrer Entfernung von einander widersteht, d. h. Cohäsionskraft.

Die Form dieser Linie ist die des Magnetismus; die Länge kann in der Natur nur unter der Form des Magnetismus existiren, und dieser ist desshalb als allgemeine Funktion der Materie anzusehen. Die Materie im Ganzen ist ein unendlicher Magnet. Der Magnetismus ist daher Bedingung aller Gestaltung. Diesen durchgreifenden, alle mechanisch atomistischen Ansichten von der Materie ein- für allemal aufhebenden, auch durch die durchgreifendsten Erfahrungen nachher bestätigten Satz hat Schelling zuerst in seinem Entwurfe zum Systeme der Naturphilosophie indirekt bewiesen, in seiner Deduktion des dynamischen Processes (S. 112 u. ff.) zum Hauptsatze gemacht, in seiner „Darstellung" (§. 68. mit Zusatz §. 69. 71. und Zusatz) auf jene Konstruktion sich berufend, nur ausgesprochen. —

Aller Unterschied zwischen den specifisch verschiedenen Körpern ist nur durch die Stelle bestimmt, welche sie im Totalmagnete (der Materie) haben: je zwei Körper daher, die von einander (specifisch) verschieden sind, können wie die zwei entgegengesetzten Seiten eines Magnetes betrachtet werden, und um so mehr, je grösser ihre relative Differenz ist. — In dem Totalmagnete muss der empirische Magnet als der Indifferenzpunkt betrachtet werden, weil in ihm das relative Ueberwiegen der Einen oder der andern Kraft wirklich d. h. faktisch zum Gleichgewichte gelangt, also der in den übrigen Körpern nur latente Magnetismus hier zur wirklichen und steten Erscheinung kommen kann. Der empirische Magnet ist das Eisen. Alle Körper sind daher *potentialiter* im Eisen enthalten, und blosse Metamorphosen desselben (§. 74—78. mit Zusatz.).

Ebenso ist aber auch unser Planetensystem im Ganzen ein Magnet, wie es die Erde im Einzelnen ist; und so bis herab auf die irdischen Körper: die Reihe der irdischen Körper ist gleich der Reihe der himmlischen. Ueberall waltet eine sich auf Anderes beziehende Differenz, deren Spannung in irgend einem Indifferenzpunkte sich ausgleicht,

aber ebenso sehr aus diesem wieder sich anfacht, und den allgemeinen Cohäsionsprocess, aus welchem Alles hervorgeht, stets erneuert. Alle Körper sind daher im Ganzen, oder an sich betrachtet, Eine Masse (§. 95. mit Zusätzen).

Den Parallelismus zwischen der Reihe der Metalle und der Planeten, „worin mehrere von jenen sich zu gewissen andern offenbar wie Monde zu ihren Hauptplaneten verhalten", hat Schelling in der Neuen Zeitschrift für spekulative Physik (Bd. I. St. 2. 1803. S. 103 u. ff. und St. 3. S. 92.) durchgeführt: Abhandlungen von dem reichsten und tiefsten Gehalte über Parallelen in der Natur aus jenen einfachen Principien. Doch ist nicht zu verkennen, dass hier viele Deduktionen schon an der Gränze stehen, in das bloss äusserlich schematisirende Vergleichen auszuschlagen, was man Schelling selbst, mit mehr Recht seiner Schule, zum Vorwurfe gemacht hat.

In der Schwerkraft (§. 54. Anmerk.) müssen wir zwar dem Wesen nach die absolute Identität erkennen; aber nicht als seiend, vielmehr nur als Grund (Grundlage) ihrer Existenz. Die Cohäsionskraft ist die unter der allgemeinen Form des Seins ($A = B$) existirende Schwerkraft. In beiden ist die absolute Identität mit dem ganzen Uebergewichte der Objektivität (A^1) gesetzt. Dieser muss gegenübertreten die absolute Identität mit dem ebenso entschiedenen Uebergewichte der Subjektivität (A^2). Diess ist das Licht: es ist das Existiren der absoluten Identität selbst auf schlechthin unmittelbare Weise, und darin liegt der Grund des ursprünglichen Gegensatzes von Schwerkraft und Licht. Die Schwere ist das äussere, das Licht das innere Anschauen der Natur. „Bei Weitem den Meisten kommt es vor, als ob das Ideelle weniger existire oder sei, als das Reelle: — diese mögen darauf aufmerksam sein, dass sie in dem Lichte schon ein *principium mere ideale actu existens* erblicken". Selbst das Denken ist nur der letzte Ausdruck von dem, wozu das Licht den Anfang

gemacht, die absolute Idealität in der Natur, nicht bloss reell, sondern schlechthin wirksam. Die absolute Identität, sofern sie als Licht ist, ist nicht Kraft, sondern Thätigkeit. — Die Schwerkraft ist construirende Kraft, sie ergiesst sich in das Produkt. Aber durch das Licht wird sie bestimmt, zu reconstruiren. Die ganze Natur (in dem engern Sinne dieses Wortes, welchen er ihr in der Erklärung §. 61. giebt) ist nur die Geburt aus dem Kampfe zwischen Schwere und Licht. (§. 62. mit Zusatz: §. 93. mit Anmerkk. und Erläuterungen, S. 59—62., §. 94: Zusatz 1. und 2. zu §. 63.)

Es versteht sich von selbst, dass hiermit die Göthesche Lehre vom Lichte und der Farbe (vgl. das Weitere über Durchsichtigkeit und Farbe §. 98—106.) zuerst philosophische Aufnahme und Anerkennung finden musste, und so lange es in der Philosophie eine spekulativ dynamische Ansicht von der Natur giebt, wird dieselbe nur eine Lichttheorie solcher Art richtig finden können. Schelling bezeugt daher auch ausdrücklich von ihr (S. 60. 61.), dass nur auf der Basis einer solchen Ansicht von der Identität des Lichtes in sich selbst sich das ganze Identitätssystem habe erheben können.

In der Rekonstruktion der Materie, in welcher laut des Vorigen das Licht das Bestimmende, den Process stets Hervorrufende ist, muss daher irgend ein Moment vorkommen, in welchem die Attraktiv- und Repulsivkraft, deren wechseldurchdringende Identität in der Schwere gesetzt war, absolut sich trennen. Hiermit wirken sie nicht mehr (als Magnetismus) in Einer Linie nach entgegengesetzter Richtung, sondern von jedem Punkte dieser Linie nach allen Richtungen. Zur ursprünglichen Dimension der Länge kommt so die Breite hinzu, in der Natur real repräsentirt durch die Elektricität, als Breitenkraft (Deduktion des dynamischen Processes Bd. I. H. 1. S. 115. 119 ff. 124. Darstellung, §. 83. mit Zusätzen.). Die weitern Folgerungen und Erweise daraus müssen wir übergehen: nur das geht hervor,

dass die Elektricität überhaupt nichts Anderes ist, als der durch die Berührung zweier in ihrer Cohäsion differenten Körper hervorgerufene Gegensatz, welcher sich auszugleichen strebt durch die wechselseitige Cohäsionsveränderung. Sie wird daher immer nur erweckt, und im Grunde gar nicht mitgetheilt (§. 86. Zusatz): sie ist die Erweckung der innersten Individualität des Körpers, der des andern gegenüber, oder, da ein einzelner Körper in Wahrheit nicht ist (§. 65. Zusatz und §. 79. 80.), der zur bestimmten Potenz in ihm fixirten absoluten Identität.

„Man könnte sagen, der dynamische Process sei ein durchgängiger Versuch der Schwerkraft, auch das, was sie gezwungen enthüllt hat, wieder zu verbergen. Der Magnet strebt mit seinen beiden Polen zusammen, und wird daran nur durch seine Starrheit gehindert. Jeder Pol sucht mit seinem entgegengesetzten zusammenzuhangen, um sich zu verbergen; die Sonne, welche gegen alle ihre Planeten nur Einen Pol repräsentirt, inclinirt ihre Axen und sucht mit ihnen zu cohäriren. Der Erde ist es mit dem Monde, und wohl allen Planeten mit ihren Monden gelungen, wenigstens zur Cohäsion in der Form mit ihnen zu gelangen“. (Damit scheint nur gemeint werden zu können, dass der Mond in das ganz bestimmte Cohärenzverhältniss zur Erde gerathen ist, immer nur die Eine Hälfte ihr zuzukehren.) — „Zwei indifferente Körper, wenn sie nicht Magnetismus (Totalität in Bezug auf sich selbst) setzen, erwärmen sich, weil jeder im andern das setzt, wodurch er mit ihm cohäriren könnte. Zwei differente hängen wirklich zusammen, gleichsam als ob jeder seinen Mangel an Ganzheit durch den andern zu verbergen suchte“ (S. 82. 83.).

Wir zeichnen diese Stelle aus, als eine derjenigen, worin sich der Charakter der idealistischen Ansicht Schellings von der Natur am Eigensten abspiegelt. Was gleichnissweise oder auch nur in rhetorischem Sinne gesagt erscheinen möchte, ist der eigentlichste Begriff: auch soll die

Natur nicht bloss die (formellen) Momente der Vernunft, des Begriffes, an sich tragen — was wir vielmehr als die Hegelsche Ansicht von der Natur bezeichnen können; — sondern ein bewusstlos Individuelles, Eigenwilliges regt sich in jedem Naturwesen, als das Siegel der Identität an ihm, wodurch es, in seiner Art oder Potenz, der absoluten Identität sich gleich setzt. Es ist dasselbe Princip, welches Schelling späterhin Wille nannte, und als das universale aller ursprünglichen Seinsentstehung bezeichnete: blindes Wollen im chemischen Körper, wenn er das ihn Ergänzende sucht, dämmerndes in der Pflanze, in dem Thiere, dem ihm ergänzend Homogenen zu, bewusstes im Menschen, der Etwas über sich will. — Uns scheint diese Idee, welche sich schon in Schellings frühesten Aeusserungen, wie z. B. in der hier angeführten, sehr bestimmt findet, noch viel zu wenig in ihrer Eigenthümlichkeit erkannt oder auch nur mit historischer Entschiedenheit aufgefasst, — abgesehen freilich von Schuberts Werken, in welchen dergleichen Aeusserungen häufig sich finden, aber, weil sie dort nicht eigentlich philosophisch behandelt sind, am Ersten den Schein übrig gelassen haben, bloss in allegorischer oder symbolischer Bedeutung genommen worden zu sein. Sie sind gerade die eigentlichste Zuspitzung des Schellingschen Princips. —

Aber weder durch Magnetismus, noch durch Elektricität wird die Totalität des dynamischen Processes dargestellt. Im Magnetismus repräsentirt unter der Form der relativen Identität der Eine und selbe Körper zugleich den positiven und negativen Faktor; in der Elektricität werden in der relativen Duplicität (Differenz) die beiden Faktoren durch getrennte Körper dargestellt. Weder in jenem, noch in dieser, ist daher Totalität.

Diese Totalität kann nur durch das Hinzukommen des absolut Indifferenten dargestellt werden; denn nur dann ist quantitative Differenz und Indifferenz zugleich, d. h. Totalität erreicht. Diess geschieht im chemischen Processe, zugleich dem Processe der dritten Dimen-

sion. Die beiden Körper, welche sich im elektrischen Processe nur in den beiden ersten Dimensionen verändern, werden im chemischen Processe in allen drei Dimensionen verändert, d. h. sie gelangen zur wirklichen gegenseitigen Durchdringung und erfüllen gemeinschaftlich denselben Raum. Das Schema des Magnetismus ist folglich die Linie, der Elektricität der Winkel, des chemischen Processes das Dreieck, als zugleich die dritte Dimension darstellend. Im chemischen Processe sind daher alle andern dynamischen Processe, nicht nur *potentia*, sondern auch *actu* vorhanden, und der Moment des Magnetismus sowohl, als der der Elektricität, erneuert sich (potenzirt) im chemischen Processe, was Schelling in einer speciellern Theorie desselben näher durchführt (Deduktion des dynamischen Processes Bd. I. H. 2. S. 11 ff. S. 35. Darstellung §. 110. mit Zusatz 1. und 2. §. 112. 113. mit Zusätzen u. s. w. S. 84—88.).

Der chemische Process, obwohl er nach allen Dimensionen wirkt, afficirt doch in allen bloss die Cohäsion; und alle sogenannten Qualitäten der Materie sind blosse Potenzen der Cohäsion. Desshalb ist die Substanz jedes Körpers von seinen Qualitäten völlig unabhängig und nicht durch sie bestimmt. Es ist daher in Wahrheit nur Eine Substanz in den Körpern, oder der Substanz nach sind alle sich gleich, und das Sein der Materie, abstrahirt von ihren Potenzen, ist gleich dem allgemeinen Sein, und völlig dasselbe mit ihm.

Kein Körper ist daher seiner Substanz nach zusammengesetzt, und auch, wenn er chemisch zerlegt wird, heisst diess nur, dass das Eine und gleiche Existirende unter differenten Formen der Existenz gesetzt ist. Desshalb ist alle Materie nach Innen sich gleich und differirt bloss durch den nach Aussen gerichteten Pol. Also Alcali und Säure z. B. sind an sich völlig indifferent, und differiren bloss dadurch, dass jedes im Andern den entgegengesetzten Pol hervorruft — „ohne Zweifel dadurch, dass jenes den Wasser-, diess den Sauerstoffpol, nach Aussen

kehrt". — Die Substanz entflieht uns eben darum unter den Händen, weil jeder Körper nur durch den andern veränderlich, und in jedem Momente des Processes, der Form der Existenz nach, ein anderer ist, ohne dass je das reine und formlose Wesen selbst hervortreten könnte. — Durch keinen Process kann daher in den Körper Etwas kommen, das nicht schon potentialiter in ihm ist. Denn Alles, was durch den chemischen Process in einem Körper gesetzt werden kann, sind blosse Potenzen der Cohäsion; da sich aber alle Materien von einander nur durch die Potenzen der Cohäsion unterscheiden, so heisst diess: in jeder Materie sind alle Potenzen der Cohäsion schon enthalten. Kein Entstehen im chemischen Processe ist daher ein Entstehen an sich, sondern blosse Metamorphose. — — Es ist nothwendig, dass die chemische Metamorphose nach entgegengesetzten Richtungen und in freistehenden Polen (Kohlenstoff- und Stickstoff-Pol) endige (§. 120—135.).

In diesen Sätzen Schellings, darf man vielleicht mit Recht behaupten, sind die festen Grundlagen wenigstens zu einer Metaphysik der unorganischen Natur gegeben. Einer Metaphysik, sagen wir ausdrücklich; — denn die Processe, durch welche der in der sichtbaren Natur unbegränzte Unterschied von Stoffen, Materien, und von specifischen Qualitäten derselben entsteht, werden hier zurückgeführt auf einfache „dynamische", d. h. Gedankenverhältnisse, auf ein Plus und Minus des Sichpotenzirens oder Depotenzirens der Cohäsion, auf die allgemeine Wechselwirkung der dadurch hervorgerufenen differenten Produkte auf einander, welche nur gegenseitig oder an einander ihren specifischen Unterschied hervorrufen, gegen welchen jeder Körper an sich selbst indifferent sich verhält, d. h. wo die specificirende Kraft (nach dem gewöhnlichen Ausdrucke) als latent, oder an sich selbst nicht vorhanden, zu erachten ist.

Mit einem tiefen Blicke hat Hegel daher diese Verhältnisse schon in seine Logik herübergenommen und dort,

als eigentlich metaphysische, in den Abschnitten des Mechanismus und Chemismus abgehandelt; und auch der Verfasser darf hierbei auf die entsprechenden Capitel seiner Ontologie („Ursache und Wirkung" §. 238—245., und „Kraft und Produkt" §. 246—255.) um so bestimmter verweisen, als er darin die einzelnen Standpunkte, in denen diese metaphysischen Begriffe sich fixiren lassen, zu ausdrücklichen, dem Standpunkte, den hier bei Schelling die absolute Identität einnimmt, entsprechenden Definitionen des Absoluten ausgebildet hat. In ersterer Beziehung ist das Absolute als die allgemeine, in allen Specificationen der Dinge hindurchwirkende, übrigens sie selbst, als specifische, unberührt lassende Grundursache bezeichnet (Ontologie §. 245. S. 430 f.), welche wir realphilosophisch nur als die allgemeine Schwere betrachten können; auf dem zweiten Standpunkte wird das Absolute, ganz entsprechend der absoluten Identität, welche im Processe des unendlichen Sichdifferenzirens in chemischen Unterschieden doch das mit sich Identische bewahrt, das specifirende, darin aber Eins bleibende, Weltgesetz genannt (§. 255. S. 444 f.).

Aber es möchte damit immer noch gefordert sein, das wahre Verhältniss dieser grossen Entdeckungen Schellings zu einer künftigen Naturphilosophie bestimmter auszusprechen, als es bis jetzt geschehen ist. Von der Einen Seite bilden jene Kategorieen und ewigen Grundverhältnisse der unorganischen Natur die metaphysische Vorbedingung und den einigenden Halt des Verständnisses für alle die grossen, auf dem Wege der Empirie gemachten Entdeckungen in der Physik, welche seit dem ersten Hervortreten Schellings dieser Wissenschaft eine beinahe völlige Umgestaltung gegeben haben; durch sie sind jene tiefgreifenden Ideen Schellings nur bestätigt, erläutert und weiter entwickelt worden. So hat er das Recht, sich den spekulativen Propheten der ganzen neuern Physik zu nennen, und gewiss ist auch in den reichen aphoristischen Sätzen, welche der Darstellung seiner Natur-

philosophie eingestreut sind, noch Vieles, was einer Verleiblichung und Bekleidung durch die mannigfachste bestätigende Erfahrung entgegengeht, oder was unmittelbare Prämisse zu solchen weitern Untersuchungen werden kann.

Dennoch hört darum diess Alles nicht auf, nur Metaphysik zu sein in dem scharfen und ausschliessenden Sinne, den dieses Wort bei uns hat. Und es liegt ebenso im allgemeinsten Interesse der Klarheit über das Formelle der Philosophie, sich über diese wahre Beschaffenheit nicht zu täuschen, als es dadurch erst möglich wird, eine Zweideutigkeit oder Unentschiedenheit, welche in den bisherigen Principien der Schellingschen Naturphilosophie zurückgeblieben ist, und die sich auch in das nachfolgende System übersiedelt, ja innerlichst ihm einverleibt hat, in ihren frühesten Anzeichen zu ergreifen und zur Entscheidung zu bringen. Wir fassen die Sache an ihrem concretesten Ende, wie es hier gerade vorliegt.

Wenn die neue Chemie seit Gay-Lussac, Berzelius u. A. nachweist, wie die äusserlich unbestimmbaren chemischen Unterschiede sich auf sehr wenige einfache Grundstoffe zurückführen lassen, die nur nach gewissen unveränderlich bestimmten Proportionen, in festem arithmetischem Verhältnisse, mit einander sich verbinden, wie daher alle chemischen Differenzen nur in quantitativer Maassverschiedenheit der Verbindung jener Urstoffe bestehen; so entspricht diess durchaus der hier entwickelten Grundansicht der Naturphilosophie: die specifischen Materien sind nur verschiedene Potenzen des Cohäsionsverhältnisses; in jeder Materie sind daher der Potenz nach alle andere enthalten, jedes Specifische kann aus jedem werden durch Metamorphose u. s. w. Und metaphysisch hat Hegel in dem Begriffe des Maasses auf das Bestimmteste das Ueberschlagen des Quantitativen in's Qualitative nachgewiesen *). Dennoch ist hier ein

*) Hegels Wissenschaft der Logik, Werke Bd. III. S. 429 f.; vgl. Ontologie S. 125.

wesentlicher Unterschied nicht zu übersehen. Die neuere Chemie, wenn sie auch bis an die äusserste Gränze ihrer Analyse schon vorgedrungen wäre, was allerdings sie selbst noch nicht behauptet, würde doch auch dann ein Urqualitatives, und zwar in einer specifisch sich ergänzenden Mehrheit desselben, ein geschlossenes System von Urqualitäten, die, wahrhaft indecomponibel, dennoch ursprünglich nichts bloss Quantitatives sind, anzunehmen genöthigt sein; ja diese Reduktion aller nur erscheinenden oder bedingten Qualitäten auf solche Qualitätsabsoluta ist der wahre und letzte Zweck aller ihrer Analysen. Das Vertrauen auf ein Urqualitatives ist die Voraussetzung dabei, und die Nothwendigkeit eines solchen das eigentliche Resultat.

Und diess ist zugleich der wahrhaft begriffsmässige Uebergang, den in seiner Allgemeinheit eben die Metaphysik zu vollziehen hat: es ist nicht die blosse Quantität, das Maass, welche, mit sich selbst sich multiplicirend oder potenzirend, auch nur den Schein eines Qualitativen hervorzubringen vermöchte; so ist es auch nicht die blosse, qualitätslose Identität, welche lediglich durch verschiedene Potenzirung der Cohäsion die specifischen Unterschiede der Körper erzeugt; — diese Auslegung seiner Sätze hat Schelling indessen nur übrig gelassen: — sondern das Quantitative überhaupt ist nur die Specifikationsform, welche, als Form, abermals nicht äusserlich oder accidentell, wie ein besonderes Princip, zur Qualität hinzutritt, sondern welche vom Qualitativen, als dem Ursprünglichen, Unzerlegbaren, sich selbst beigelegt wird, d. h. es setzt sie mit seiner Verwirklichung.

Und hieraus erledigt sich zugleich die andere, hier übrig bleibende Frage, welche die bisherige Philosophie freilich sich kaum zum Bewusstsein gebracht zu haben scheint, wie das Universum, an sich vollendete Totalität, geschlossenes Vernunftsystem, zu dem Nichts mehr hinzukommen, von dem Nichts hinweggedacht werden kann, — ein Begriff, welchen wieder erweckt zu

haben, Schelling sich zum hohen Verdienste anrechnen kann, — zugleich nun dennoch ebenso unmittelbar. Unendliches sei in intensiver, wie extensiver Bedeutung? Es sind nur die unbegränzbaren Combinationen der Figur, der Zahl und des Maasses, kurz das Formunendliche, wie es die Grössenlehre nachweist, was jene geschlossene Totalität der Kräfte und Specifikationen zu einem in's Unbegränzte sich Wiederholenden und Modificirenden macht.

Dieser Gegensatz, und zugleich das dialektische Verhältniss der Bedingtheit des Quantitativen durch das Qualitative, der Form vom Realprincipe, ist nun bei Schelling völlig im Unbestimmten gelassen worden. Diess wäre zuvörderst ein Mangel seiner metaphysischen Prämissen für die Naturphilosophie: aber da er nicht die blosse Metaphysik einer solchen, sondern sie selbst geben wollte; so kommt hier noch die weitere Ungenüge dazu, jenes Grundverhältniss verkannt, und das für den Charakter eigentlicher Naturphilosophie unerlassliche realphilosophische Element, welches nicht durch bloss apriorische Konstruktion herbeigeschafft, vielmehr zu ihr vorausgesetzt, eigentlicher bis in die Anschauung (Erfahrung) hinein aufgesucht werden muss, in seiner durchgreifenden Verschiedenheit von jenem gänzlich übersehen zu haben. Hier ist es eben, wo alles metaphysische Denken mit Bewusstsein sich die Gränze setzen, und die Anschauung in sich hineinlassen soll.

Diess Alles ist nun dem allgemeinen Principe, wie der einzelnen wissenschaftlichen Ausführung nach, noch unentschieden, unentwirrt geblieben in der Schellingschen Darstellung: aber sie selbst ist so sehr aus realphilosophischer Anschauung geschöpft und von ihrem Hauche durchdrungen, dass sie nicht ausdrücklich auf die gegnerische Seite gestellt werden darf. Erst im Hegelschen Systeme ist bis zur bewussten Einseitigkeit fortgegangen worden, Alles aus der Immanenz des Denkens hervorgehen lassen zu wollen, und so die ganze Philosophie in Metaphysik zu verwandeln. Aber es bedurfte eines so ent-

scheidenden Hervortretens, um daran das Bewusstsein des Einseitigen darin hervorzurufen, welches die volle Krisis, die Scheidung von Metaphysik und Realphilosophie, herbeigeführt hat, deren Vermischung in den ersten Principien der Naturphilosophie wir hier schon bei Schelling wahrnehmen konnten, was an seiner ersten Quelle sogleich aufgedeckt werden musste. —

Wir kehren in den nähern Zusammenhang seiner naturphilosophischen Sätze zurück.

Nicht der dynamische Process ist das Reelle, sondern die durch ihn gesetzte dynamische Totalität; denn überhaupt nur die Totalität ist das Reelle. Unmittelbar durch diess Gesetztsein der dynamischen Totalität ist das Hinzutreten des Lichts zum Produkte gesetzt: denn in jener findet das Licht, das ideelle Princip, seine Gränze (§. 94. vgl. mit §. 134.), d. h. es hört auf, ideell zu sein, und wird reell, tritt zum Produkte des dynamischen Processes, welcher dadurch eine Totalität zum Produkte erhält. Der Ausdruck derselben ist Licht, mit Schwerkraft verbunden (§. 135. 136. mit Zusätzen).

Unmittelbar durch das Gesetztsein dieser relativen Totalität ist die Schwerkraft als blosse Form des Seins der absoluten Identität gesetzt, als das Accidentelle; es ist das stets neu Producirte, Ausdruck der höhern Potenz, die sich in ihm darstellt, und dadurch eben die blosse Schwere, als solche, überwindet, zum Accidentellen, Unwesentlichen herabsetzt.

Die ursprüngliche Metamorphose, deren Totalprodukt wir bisher erkannt haben, deutet daher das allmähliche Gesetztwerden der Schwerkraft als blosser Form der absoluten Identität an; A^2, oder das Licht, ist aber die höhere metamorphosirende Potenz derselben, wodurch jene aus ihrer Ruhe gerissen wird, und nun durch magnetischen, elektrischen, in der Totalität durch chemischen Process, die Potenzen, unter denen sie gesetzt ist, aufzuheben sucht.

Als Potenz, oder in irgend einer Potenz gesetzt, kann sie, da sie an sich indifferent ist, nur nach den entgegengesetzten Polen dieser Potenz gesetzt sein, welche als specifisch sich ergänzende gedacht werden müssen. Diess Gesetz gilt, wie alle Gesetze des Seins der absoluten Identität, „in's Unendliche“ (hier wieder die begrifflose Unendlichkeit, welche schon oben bemerkt wurde!) — und zwar sowohl in Ansehung des Einzelnen, als des Ganzen.

Hier fügt sich sogleich nun unerwartet, mit der beigefügten Entschuldigung, dass man „Sätze, deren Beweise Jeder durch eigenes Nachdenken finden kann, als Lehnsätze aufstelle,“ — der Lehnsatz an, dass die entgegengesetzten Pole, unter welchen die Schwerkraft auf gleiche Weise als Form der Existenz der absoluten Identität gesetzt ist — in Ansehung des Ganzen Pflanze und Thier, in Ansehung des Einzelnen die Differenz der Geschlechter, — überhaupt also, dass jenes Totalprodukt aus Schwere und Licht der Organismus sei, zugleich als A^3 (§. 137—141. mit Zusatz 1.).

Wir können das Bekenntniss dieser Lehnsätzlichkeit an einer Stelle, wo ein offenbarer Sprung in ein jenseitiges Gebiet hinein stattfindet, nicht anders als charakteristisch nennen. Totalprodukt aus Schwere und Licht in ihrer tiefsten Einigung ist der Organismus entschiedener Maassen nicht; ein generisch höheres, eigentlich ideelles Princip, das der Vernunft, senkt sich hiermit dem Materiellen ein, gerade in der Potenz es aufnehmend, bis zu welcher Schwere und Licht in ihrem wechselseitigen Kampfe es gebracht haben, in dem elektrischen und chemischen Processe. Gerade deren Produkte ergreift der Lebensprocess, um sich aus ihnen seine leibliche Verwirklichung zu erbauen, überwindet sie aber damit, und setzt sie zum blossen Mittel seiner selbst herab. Und so betrachtet gleich weiter unten Schelling selber diess Verhältniss, indem er (§. 145. Erklärung, S. 114.) hinzufügt, dass die Natur durch Cohäsion und Licht nur Grund (Grundlage) ihres Seins als A^3 (Organismus) sei, so wie sie

darin wiederum Grund ihres Seins in einer noch höheren Potenz (offenbar nur als Geist) sein möge. Mithin hat „Licht" in diesem Deduktionsversuche nur die allgemeine Bedeutung des Ideellen, der relativ höhern Potenz überhaupt, der hier noch unsagbaren, abstrakten. Es ist Mangel der Klarheit, nicht Fehler der Grundansicht; und nur das wäre zu rügen, dass in einer durchgreifenden Verwechselung von Producirendem und Grund, der Organismus Totalprodukt aus Licht und Schwere genannt wird, während diese nur die Grundlage, der Möglichkeitsgrund sind, dass sich aus und an ihnen das organische Leben verwirkliche.

Bestimmter wird dann (§. 145. Zusatz 2.) das Verhältniss der vorausgegebenen Potenzen zu der des Organismus dahin angegeben, dass diese den Organismus nur von Aussen zur Wirksamkeit determiniren, d. h. (Erklärung zu §. 145.) ihn erregen, reizen; wodurch A^2 in der Identität von $A = B$ im Organismus als Reizbarkeit, der Organismus selbst aber, in Bezug auf jene mit A^2 gesetzten niedern Potenzen, als Indifferenzvermögen gesetzt sein muss.

Hieraus erhellt nun, sagt Schelling (S. 115. 116.), dass die absolute Identität eben so unmittelbar Ursache des Organismus, als des A und B in dem *primum existens* ist. Der Organismus ist daher das *secundum existens:* (er ist relativ auf jenes ebenso unvermittelt und unbedingt, nur durch die Urthat der absoluten Identität gesetzt, wie, relativ auf die Existenz überhaupt, das *primum existens* gesetzt war.) Da aber die absolute Identität, als unmittelbare Ursache des Organismus, abermals Grund ihrer Existenz ist, so stellt sie sich hier auf's Neue nur als Schwerkraft der höhern Potenz dar.

Durch die ganze Reihe geht sonach die absolute Identität, als Grund ihres eigenen Seins, sich selbst, sofern sie existirt, voran: durch die ganze Reihe begleitet sie, gleichsam als das mütterliche Princip, die Schwerkraft, welche, von der absoluten Identität befruchtet, sie selbst

hervorbringt. Es erhellt aus dem Ganzen, dass der Organismus ebenso ursprünglich ist, als die Materie; aber auch, dass es ebenso unmöglich ist, das erste Einschlagen des Lichts in die Materie auf empirischem Wege darzustellen, als das erste Einschlagen des ideellen Princips in das reelle überhaupt (durch den ersten Selbstverwirklichungsakt der absoluten Identität in der Materie).

Hiermit lässt sich von dieser Darstellung Schellings aus der letzte entscheidende Blick in das Ganze des Princips thun. Ueber den Begriff der blossen Indifferenz in Bezug auf die Potenzen und Gegensätze, welche aus ihr hervortreten, ist die absolute Identität in Folge der Darstellung selbst weit hinausgelangt; und wenn wir gegen den Anfang jener Darstellung erinnern mussten, dass dort das Princip dieser Philosophie zwischen dem Begriffe der Identität und der Indifferenz unentschieden zu schwanken scheine: so hat sich durch die letzten Erklärungen diess völlig und unzweifelhaft bestimmt. Die Identität ist jetzt nicht mehr bloss Identität der in ihr gesetzten, „existirenden", Potenzen, sondern vor jeder wirklichen „Existenz" ist sie alle jene Potenzen schon ideell oder *potentialiter* (vgl. S. 120.), d. h. schlechthin ewig und seit Anbeginn, um sie in wirklicher Existenz sein zu können. „Wir können uns" sagt Schelling (a. a. O.) „die Organisation gar nicht als entstanden denken aus dem Unorganischen, sondern als vom Anbeginn, wenigstens *potentia* gegenwärtig."

Was von dieser Potenz (A^3) Schelling ausdrückerklärt, muss von ihnen allen gelten: sie sind präexistent in der (im Stillen dabei vorauszusetzenden) eigenen ideell-realen Präexistenz der absoluten Identität: diese ist selber das ewig vollendete Vorbild dieser geschlossenen Potenzenreihe, welche „existent" werden, zur objektiven Wirklichkeit gelangen können nur dadurch, dass sie ewig und vollendet in ihr sind. Ueber die eigene „Existenz" hinaus hat daher die absolute Identität selbst ein potentiales, aber

desshalb um nichts weniger reales und wesenhaftes Dasein, weil sie nur so Grund aller Realität zu sein vermag.

Diess sind die Prämissen, — ob deutlich hier schon von Schelling gedacht, ob nicht, lassen wir unentschieden, — welche wir dennoch als die letzte Konsequenz solchen Aeusserungen zu Grunde legen müssen, wie wir sie angeführt. Und hierin kündigen sich allerdings zum ersten Male die Spuren einer Transscendenz im Begriffe des Absoluten an, welche wir bisher vermissten. Aber so, wie sie vorliegen, keimartig, zweifelhaft, der ungewiss nachspürenden Deutung überlassen, können sie zwar unsere Aufmerksamkeiten leiten bei dem weitern Verfolge von Schellings Ansichten; aber sie können nicht für den Anfang einer wissenschaftlichen Ausführung jenes Begriffes gelten. Daher sind sie auch in der Schule Schellings, und bei der nächsten Nachfolgerschaft desselben in Hegel, ohne stetige Ausführung geblieben.

Der Rest der Schellingschen Darstellung, welche wir bisher zu Grunde legten, enthält nur noch wenige wichtige Bestimmungen, deren weitere Ausführung hier schon einiger Maassen an das schematisirende Vergleichen und Parallelisiren zu streifen scheint (z. B. §. 152. mit Zusatz: §. 155. 157. u. s. w.), welches die Schule späterhin oft für philosophische Konstruktion selbst ausgegeben hat.

Die unorganische Natur, als solche, existirt nicht; denn das einzige Ansich dieser Potenz ist die Totalität, d. h. selber der Organismus. Die sogenannte unorganische Natur ist daher wirklich organisirt, und zwar für die Organisation, gleichsam als das allgemeine Samenkorn, aus welchem diese hervorgeht.

Die Weltkörper sind Organe des allgemeinen anschauenden Principes der Welt, oder der absoluten Identität. — Wie das anschauende Princip der Welt sich im Weltkörper individualisirt, so das des Weltkörpers im Organismus, den es aus sich hervorbringt. — Die Organisation jedes Weltkörpers (z. B. der Erde)

ist daher das herausgekehrte Innere dieses Weltkörpers selbst, und durch innere Verwandlung (z. B. der Erde) gebildet. Die Erde selbst wird Thier und Pflanze, und es ist eben die zu Thier und Pflanze gewordene Erde, die wir jetzt in den Organisationen erblicken. Die jetzt vor uns liegende unorganische Materie ist freilich nicht die, woraus Thiere und Pflanzen geworden sind; denn sie ist vielmehr dasjenige von der Erde, was nicht Thier und Pflanze werden, oder sich bis zu dem Punkte verwandeln konnte, wo es organisch wurde: es ist das Residuum der organischen Metamorphose, welche mit der Erde vorgegangen ist. (§. 148. 149. 1. 2. §. 153. Erläuterung S. 120. 21.)

In dieser Darstellung erblicken wir, — von manchem andern speciellern Bedenken abgesehen, — dem allgemeinen philosophischen Ausdrucke nach, dieselbe Zweideutigkeit, denselben Mangel der Unterscheidung von Grund (Unterlage) und Hervorbringendem (Princip), welchen wir schon bei der Deduktion des A^3 oder der Potenz des Organismus erwähnen mussten. Er hat auch nicht unterlassen, in der naturphilosophischen Schule selbst seine Früchte zu tragen, und (um einer neuerlich aufgebrachten Bezeichnung uns zu bedienen) auch hier eine rechte und linke Seite derselben sich bilden zu lassen. Dem unmittelbaren Sinne nach ist hier die höhere Potenz schon in der niedern enthalten; sie selbst steigert sich zu derselben: das Organische ist nur der höhere Ausdruck des Unorganischen, der Geist endlich nur die höchste Blüthe der Schwere und des Lichtes, das höchste Produkt der Metamorphosen der Erde. Wir brauchen nur an die naturphilosophischen Darstellungen von Oken zu erinnern, um diese Richtung damit hinreichend bezeichnet zu haben.

Aber sie ist gerade entgegengesetzt der wahren Schellingschen Ansicht: die höhere Potenz ist vielmehr das schlechthin Jenseitige für die niedere, das nicht aus ihr zu Erklärende oder zu Gewinnende, das über sie kommt und sie sich unterwirft zu einer schlechthin neuen und höhern

Gestalt des idealen Princips, welches das „Siegreiche" in Allem ist und durch Alles hindurch. So zweifelsohne der wahre Sinn der Schellingschen Potenzenlehre; aber dieser Sinn ringt hier zweifelhaft und unentschieden mit seinem direkten Gegentheile, ja er vergreift sich dahin, Ausdrücke aus diesem Gegentheile zu nehmen. Erst Steffens hat das grosse und eigenthümliche Verdienst, die naturphilosophische Grundansicht Schellings in diesem Punkte zur Entschiedenheit fortgebildet zu haben: es macht das — in gewissem Sinne auch metaphysische — Resultat seiner Anthropologie aus, an den concreten Stufen des organischen Lebens nachgewiesen zu haben, wie jede „Potenz" in derselben ein specifisch Neues und Jenseitiges, durch keinen blossen Uebergang aus der vorigen Stufe zu Erklärendes, eine völlig neue Schöpfung enthalte, die das Ungeahnete und nur Anzuerkennende aufweist. Steffens hat dabei mit einer tiefen und weitreichenden Analogie an die Eingebung des Genius im Geistigen, in der höchsten Beziehung an das Wunder erinnert, wodurch das Unerwartete, durchaus mit dem Vorhergehenden nicht in Continuität zu Bringende, sich begiebt. So ist nicht Steigerung, sondern Ueberwindung des Niedern durch ein Höheres, der wahre Sinn der Potenzen; dadurch zeigt sich aber der ganze Begriff derselben unzureichend, und die weitere Entwicklung der Wissenschaft hat ihn zurücknehmen müssen aus tiefern Gründen, als den bloss „formellen". Nicht das Niedere potenzirt sich zum Höhern in ursprünglich ununterscheidbarer Identität des Idealen und Realen, — was wieder der Rückfall in den Begriff der Indifferenz wäre, — damit das Ideale so erst wirklich („existirend") werde: sondern das Ideale ist selbst das Ursprüngliche und Wirkliche, das schlechthin Anfängliche, welches sich nur dem Niedern eingebiert, es von Stufe zu Stufe überwindend und endlich zum gelungenern Gegenbilde seiner selbst erhebend. Diess die hier noch dunkel bleibenden, aber kaum zweifelhaften Prämissen, welche Schelling vorschwebten, aber, in seinem Entbehren aller metaphysischen Vorbegründung,

weder freien Ausdruck, noch die rechte Ausdrücklichkeit der Form und der Begriffsmässigkeit haben finden können. Wie sie in seinen nächsten Werken und endlich auf der Höhe seiner Weltansicht sich gestaltet haben, wird die weitere Folge zeigen.

Wir beschliessen diesen Abschnitt der Schelling-schen Darstellung mit der Definition, welche er darin von der Natur giebt, und die er noch in einer spätern Schrift, in welcher er über den ursprünglichen Standpunkt der Naturphilosophie schon hinausgeschritten war*), als die erste urkundliche bezeichnet und wiederholt.

Zuerst wurde (§. 61. der angeführten Darstellung) die Natur bestimmt, als die absolute Identität, insofern sie unter der Form von A und B (als das Ideelle überhaupt in Gestalt der Unmittelbarkeit, der Realität) *actu* existirt. Nun existirt sie aber als solche nur in der Cohäsion und dem Lichte (als A^1 und A^2). Da sie aber durch beide Grund ihres Seins als A^3 ist, und da sie, als A^3, Grund ihres Seins in einer noch höhern Potenz werden kann — A^3 ist aber, wie bekannt, der Organismus; — „so werden wir allgemein sagen können: wir verstehen unter Natur die absolute Identität überhaupt, sofern sie nicht als seiend, sondern als Grund ihres Seins betrachtet wird, und wir sehen hieraus vorher, dass wir alles Natur nennen werden, was jenseits" (d. h. unter, als bedingende Grundlage ihrer Existenz) „des absoluten Seins der absoluten Identität liegt." (§. 145. Erklärung S. 114.)

Jene „höhere Potenz", als deren Grund der Organismus bezeichnet wird, ist die ideelle Reihe der geistigen, am Menschen sich verwirklichenden Funktionen. In diese Reihe und in die menschliche Verwirklichung müsste daher, nach dem bisherigen Zusammenhange, „das ab-

*) Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. H. Jacobi u. s. w. 1811. S. 6—8.

solute Sein" der absoluten Identität fallen. Auch ist kein Zweifel, was nach den vorläufigen Erklärungen Schellings (Darstellung S. 127.) unter solcher absoluter Existenz der absoluten Identität (zugleich der höchsten Potenz) hier zu verstehen sei. Die ideelle Reihe, sagt er, soll in künftigen Darstellungen durch die drei, in Ansehung des ideellen Faktors positiven, Potenzen bis zur Konstruktion des absoluten Schwerpunktes geführt werden, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen. (Etwas anders und weiter ausgebildet in dem das ganze System vorbildenden Schema der Potenzen: vergl. Aphorismen zur Naturphilosophie in der Zeitschrift für Medicin, Bd. I. H. 1. S. 66.). In ihnen ist also das der Natur durchaus jenseitige Sein der absoluten Identität erreicht, oder um die im Denkmal gegen Jacobi vorkommende Unterscheidung zwischen *Deus implicitus* und *explicitus* hier aufzunehmen: in Wahrheit und Schönheit oder Wissenschaft und Kunst ist Gott entwickelt oder eigentlich wirklich. Diess von hieraus die einzig zulässige Deutung.

Gegen diese und ihre Konsequenzen hatte sich aber Jacobi gerade in der Schrift erklärt, welche das „Denkmal" bekämpft: er hatte das System als Identificirung Gottes mit der Natur (der Weltwirklichkeit), und so als atheistisch bezeichnet; in jenem Sinne offenbar mit Recht, sofern er dabei die ältere wissenschaftliche Darstellung im Auge hatte und die scheinbar exoterischen, an sich aber schwierigern und unbestimmteren Darstellungen in Schellings „Philosophie und Religion" und in seiner Abhandlung „über die Freiheit" bei Seite liess.

Um so merkwürdiger ist es nun zu sehen, in welchem Sinne Schelling jenen alten Begriff der Natur gerade gegen Jacobi glaubt wenden zu können, und was er selber zur weitern Erläuterung desselben beifügt (Denkmal S. 6.). Zuvörderst sei Natur (in engerer Bedeutung) und Naturphilosophie immer bloss als die eine Hälfte des Gan-

zen bezeichnet worden; dem reellen Theile sei der ideale entgegenzusetzen: eine Auskunft, welche den eigentlichen Sinn von Jacobi's Einwurf kaum beseitigt haben dürfte; denn nicht, dass Gott im Menschen, in Wissenschaft und Kunst erst seine höchste, völlig adäquate Wirklichkeit sich gebe, — nicht diese „Seite" vermisst er am Schelling-schen Systeme, sondern das verwirft er, dass Gott seine Wirklichkeit nur in der Natur (Welt), in der Potenzenreihe des Realen und Idealen, haben solle. Weiter jedoch, als bis zu diesem Resultate, reicht die angeführte Definition der Natur nicht; und schwerlich ist sogar anzunehmen, dass Schelling selbst bei der ersten Aufstellung derselben, einen andern Sinn für zulässig gehalten haben würde, noch weniger die nachherige Deutung beabsichtigt, oder auch nur mithineinverstanden habe.

Um so merkwürdiger und durchaus bedeutungsvoll ist es, dass zehn Jahre später, im „Denkmal", dieser andere Sinn als der ausschliessliche und allein gemeinte auftritt — ein Zeichen, wie tief und durchgreifend Schelling seine Principien seitdem umgestaltet hatte, ohne dass es ihm freilich gefallen hätte, diese umgestaltende Wirkung auch ausdrücklich gegen seinen Anfang zurückzuwenden.

Die angeführten Worte der Definition (sagt er, S. 7.) bestimmen zugleich, was ausser der Natur ist. Natur, behaupten sie, ist Alles, was (vom höchsten Standpunkte der schon seienden absoluten Identität) jenseits dieses ihres absoluten — nämlich subjektiven — Seins liegt. — („Subjektives Sein" der absoluten Identität konnte bis jetzt nur bedeuten ihre Verwirklichung in der höchsten Potenz der Idealität, also überhaupt innerhalb der Potenzenreihe.) — „Dasselbe, vom Standpunkte des Menschen ausgedrückt, würde so lauten müssen: Natur ist Alles, was für uns diessseits der seienden absoluten Identität, diessseits ihres absoluten, nämlich subjektiven, Seins liegt. Daraus erhellt, dass, die Natur *oder auch* unsere eigene gegenwärtige Existenz zum Standpunkte angenommen, die seiende

absolute Identität, d. h. Gott, als Subjekt, ein Jenseits-, also wohl auch ein Ausser- und Ueber- der Natur sein muss" (a. a. O. S. 8.).

Durch diese Wendung ist plötzlich Alles anders geworden. „Natur" umfasst jetzt zugleich auch die ideelle Reihe der Potenzen, wie sie sich im Menschen verwirklicht hat, „unsere eigene gegenwärtige Existenz", also überhaupt die ganze Potenzenreihe: — und nachdem jenem Begriffe diese neue Bedeutung substituirt worden ist, welche freilich in ausdrücklichem Widerspruche steht mit dem ursprünglichen Sinne und der Konsequenz, innerhalb welcher sich dieser ergeben hat, — so konnte mit einigem Scheine des Rechtes behauptet werden, schon aus der Definition der Natur folge eine Jenseitigkeit des absoluten Seins der Identität für dieselbe, — oder Gottes Sein liege ausser und über allen Potenzen, nicht aber als deren blosse Indifferenz.

Dennoch war für jeden genauern Kenner von Schellings Systeme diese Sinnvertauschung nicht schwer zu entdecken: sie lag bei einer Vergleichung der ursprünglichen Worte und der gegenwärtigen zu nahe. So konnte sie leicht als ein direktes Eingeständniss, ja als sophistische Ausflucht, gedeutet werden, und hätte Jacobi'n bei der Richtung auf die Gesinnungen seines Gegners, welche er seiner Polemik gestattete, leichtgewonnenes Spiel gegeben, wäre dieser nicht auch hier mit zu geringer Specialkenntniss der Lehren, die er bekämpfen wollte, in den Streit gegangen. Wir selber sind jedoch schon darum weit entfernt, hier eine Absichtlichkeit Schellings zu vermuthen, weil, von allen tiefern Gründen abgesehen, eine solche Absichtlichkeit gerade sich mehr verhüllt hätte. Es ist die aufrichtige wissenschaftliche Meinung Schellings, welche sich hier ausspricht; und die vollgenügende Erklärung dieses zunächst seltsam scheinenden Wechsels wäre wohl darin gegeben, dass er sich allmählich so weit entfernt hatte von seinem ersten Standpunkte, oder dieser so sehr von ihm erweitert worden war, dass der ursprüng-

liche Sinn desselben mit der höhern Bedeutung, welche ihm die spätere Ansicht gegeben hatte, unwillkührlich und ungesondert zusammenschmolz. Das frühere System erscheint dem Weitergeschrittenen fast nothwendig in einem andern Lichte, weil er nun zugleich in das Frühere hineinschaut, was ihm daraus geworden ist; — und ganz Aehnliches hat sich auch bei Fichte in Bezug auf seine beiden Standpunkte ergeben, — ohne dass sich freilich für Schelling die allgemeine Forderung dadurch erledigt hätte, mit wissenschaftlichem Bewusstsein und Klarheit den ersten Standpunkt in seinen höhern hinüberzuführen.

Hiernach liesse sich der keineswegs bisher zum Endurtheil gediehene Streit zwischen Jacobi und Schelling in folgender Weise schlichten, die beide Theile in ihr Recht zurückzustellen geeignet scheint:

Jacobi hatte in seiner letzten polemischen Schrift — ohne freilich damit zu den Beschuldigungen des Atheismus, kaum nur des Pantheismus, überhaupt aber keineswegs zu Anklagen berechtigt zu sein, die einen philosophischen Standpunkt nicht widerlegen können — in Schellings System seinen anfänglichen Sinn und seine thatsächlich ausgeprägte Wirkung auf die damalige Zeit bekämpft und beide unstreitig in ihren allgemeinen Grundzügen richtig charakterisirt. Seine Polemik wird immer ein bedeutendes Aktenstück gegen den naturalistischen Pantheismus der damaligen Zeit bleiben, gleichwie jetzt die Epoche des spiritualistischen Pantheismus sich ihrem Ende naht, und ähnliche Protestationen gegen sich hervorgerufen hat. Freilich hatte sich Schelling von jenem losgesagt, und war durch seine letzte grössere Schrift über die Freiheit auch spekulativ ausdrücklich über seine Prämissen hinausgeschritten; dennoch war er auf einem seiner Durchgangspunkte der unstreitige Urheber desselben in einigen oft grellen Nachwirkungen bei Andern geworden; und Jacobi's Erklärungen bezogen sich lange nicht auf Schelling allein oder ausschliessend, wiewohl

sie alles Ernstes darauf ausgingen, ihn für jene Prämissen verantwortlich zu machen.

Schelling an seinem Theile, voll von dem Bewusstsein, welch einen Weg der Selbstentwicklung er schon zurückgelegt habe seit jenen ersten Darstellungen, und gerade damals in der Arbeit begriffen, den Theismus aus der Tiefe der Erkenntniss auf umfassende, weil mit dem Wirklichen Hand in Hand gehende Weise, neu zu begründen, konnte den damals gegen ihn gerichteten Angriff nur verspätet oder unzeitig finden nach seiner Schrift über die Freiheit; aber empören musste ihn die Art desselben, welche darauf gerichtet schien, seine ganze Wirksamkeit auf die Nation für immer zu lähmen. Wie er geantwortet, ist bekannt genug: es war zur Erwiederung des moralischen Angriffes allerdings auf eine litterarische Vernichtung seines Gegners abgesehen; aber er konnte seiner Abwehr nur dadurch den Sieg zuwenden, und diesen zum Triumphe vollenden, wenn er den fragmentarischen Erklärungen über das Wissenschaftliche, welches sein „Denkmal“ enthielt, ein vollständiges Werk hätte folgen lassen, welches den Sinn jener aphoristischen Behauptungen tiefer begründet und von der Zweideutigkeit befreit hätte, die ihnen dort noch anhaftet: und kaum kann geleugnet werden, dass seit jener Zeit, bei dem fortgesetzten Schweigen während so vieler Veranlassungen zum Reden, der Zweifel an Schelling Raum gewonnen hat, und seitdem mit immer stärkeren Schatten seinen Ruhm und sein unsterbliches Verdienst zu umhüllen suchte.

Der strenge, durch das System selbst vorgebildete Zusammenhang scheint zu fordern, jetzt zur Konstruktion der idealen Reihe überzugehen und so heranzuziehen, was in Schellings spätern Werken — in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ in „Philosophie und Religion“ und in

der Abhandlung „über die Freiheit", mehr fragmentarisch, als ausgeführt, und keinesweges an die vorige Darstellung genau sich anschliessend, darüber gegeben ist.

Dennoch würden wir dadurch eine grosse Lücke in der Fortbildung des Systemes übrig lassen, welche jenes Nichtanschliessen des Spätern an das Frühere nicht nur vollständig erklärt, sondern sogar zu einem berechtigten und nothwendigen macht. Der Drang nach Vorwärts, zur Fortsetzung jener Konstruktionen aus der ideellen Reihe, stockte plötzlich in Schelling; er wandte sich gegen die Allgemeinheit seines Principes zurück, indem er es tiefer zu begründen, freier in seine Gewalt zu bekommen suchte; und hier beginnt die Reihe jener denkwürdigen Schriften und Abhandlungen zwischen den Jahren 1802—1806, die er in unglaublich rascher Folge erscheinen liess, ohne dass die Fülle der mannigfachsten Produktion ihrer Tiefe und Kraft Abbruch gethan hätte. Durch diese gelang es ihm erst, nicht durch seine frühern Darstellungen, vor sich selbst und vor den Mitphilosophirenden sein Princip in voller Klarheit auszusprechen, und durch dasselbe die gewaltige Umschaffung der wissenschaftlichen Denkweise zu erringen, welche der Kantischen Grundansicht im Spekulativen, und ebenso der gewöhnlichen, rationell empirischen Behandlungsweise der Erfahrungswissenschaften nach voraus angenommenen Reflexionsbestimmungen ein Ende gemacht hat. Hierher gehören besonders seine Abhandlungen in der Neuen Zeitschrift für spekulative Physik (3 Hefte 1802—1803.) „von der höchsten und absoluten Erkenntnissart" (Heft 1. S. 1—32.) der „Beweis, dass es einen Punkt gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eins sind" und „die Idee des Absoluten" (S. 34—77.): „von der philosophischen Konstruktion oder von der Art, alle Dinge im Absoluten darzustellen" (Heft 2. S. 3—50.). Ebenso sind hier anzuführen seine Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums

(Zweite Ausgabe 1813.) besonders die über die Naturwissenschaft im Allgemeinen (S. 242. ff.) und über das Studium der Physik und Chemie (S. 263.); endlich in Bezug auf das Verhältniss des Erkennens zum Sein, des Apriorischen zum Empirischen, des Idealismus zum Realismus und alle damit verwandten Fragen, Schellings Streitschrift gegen Fichte (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre 1806. S. 33. 47. 50 ff. u. s. w.).

Der Haupt- und Cardinalirrthum jener spekulativen Ansicht, wie der Voraussetzungen, welche der Empirismus zur Wissenschaft hinzubringt, besteht in der doppelten Annahme: dort, dass das Ewige, die Ideen ein dem Unmittelbaren, Endlichen Jenseitiges, erst durch Denken zu Gewinnendes seien, und dass sie diesem sogar überschwänglich, transscendent bleiben: hier, dass man durch die Annahme bedingter Ursachen, Kräfte, Materien u. dgl. eine Naturerscheinung wirklich erklären zu können meine. Beidem hat Schelling sein einfach grosses Princip gegenübergestellt, dass das Ewige, Ideelle, auch das einzig Wirkliche und Unmittelbare sei; man habe die Wahrheit nicht hinter den Phänomenen zu suchen, sondern sie seien selbst das Gesetz, die Theorie, und nichts Anderes, denn diess; das Unmittelbare, Einzelne, selber schon das Ursprüngliche und Ewige, nur in einer seiner Selbstverwirklichungen. Die Einheit von Denken und Anschauung war damit ausgesprochen.

Kant hatte in seiner Kritik der reinen Vernunft den einen grossen Schritt der Wahrheit entgegengethan, dass er, die Vernunft (in ihrer engern Bedeutung) als das Vermögen der Ideen (Principien) bezeichnend, die Ideen als das schlechthin Apriorische, aller Erfahrung Vorausgehende, nachwies: er hat dadurch der Philosophie, bestimmter der Metaphysik, ihr Gebiet für immer wiedererobert. Aber durch die merkwürdige Vertauschung und Gleichstellung von Apriorischem und Subjektivem, deren erste unscheinbare Anfänge wir in der Kantischen Raum-

und Zeittheorie nachgewiesen und bis zu dem ungeheuern Resultate jener unwillkührlichen Verwechslung vollständig verfolgt haben in unserer Kritik der Kantischen Philosophie (vgl. S. 185—194. 226. 233. 235—46.), — wurden für Kant die Ideen zu bloss subjektiven Vorbildern, denen alle Forschung zwar nachstrebe, welchen aber keine Erfahrung jemals adäquat sein könne. Diess Resultat wurde Glaubensartikel der Zeit: die Verschmähung des Wirklichen, als des ursprünglich schon der Idee Unangemessenen, Ungöttlichen, das Hinaussehnen in eine nebelhafte, dem Principe nach schon jeder Begreiflichkeit entschwindende Welt „jenseits des Raumes und der Zeit", wurde zum allgemeinen, von der Philosophie selbst sanktionirten Grundzuge damaliger Gesinnung und Bildung.

Diese scheinbar unüberwindliche Scheidewand zertrümmerte Schelling mit Einem gewaltigen Schlage; den für jenseitig und überfliegend gehaltenen Ideen gab er eine objektive, ja unmittelbare Begründnng, indem er in den Grunderscheinungen der Natur ihren ideellen Charakter nachwies, und so sie aus der Sphäre des Erscheinenden, Bedingten, Endlichen, zum aus sich selbst Sichbedingenden, Realen, zur Gegenwart des Absoluten erhob. Aber zuerst vermochte er die grosse erkenntnisstheoretische Wichtigkeit des neuen Principes, der Kantischen Grundansicht gegenüber, selbst nicht zu fassen; er hatte sich noch nicht ausdrücklich und mit gründlichem Bewusstsein abgetrennt von der vorigen Bildungsepoche. Diess geschah später durch die Reihe der vorhin angeführten Schriften, die wir desshalb als den Schluss und die Vollendung des zweiten Standpunktes von Schelling bezeichnen können; denn sie enthalten zugleich das Bewusstsein jenes Principes von sich selbst.

Aber auch hier war es nicht bei Schelling eine Widerlegung durch ein Eingehen in den Kern und die innern Motive der gegnerischen Theorie; sondern in einzelnen durchgreifenden Blitzen und aphoristisch ausgeführten Axiomen, mehr noch mittelbar durch die Folge seiner po-

sitiven Ansichten, zerstörte er die Grundfeste der Kantischen Philosophie. Darum fehlte aber die Vermittlung: der Gegner blieb im Bewusstsein seines Rechtes, zurückgedrängt, aber nicht überführt; und hierin möchte der Grund aller Polemik liegen, welche die nachlebende Kantische Schule gegen die Schellingsche Ansicht gerichtet hat: ja wir brauchen, im Rückblicke auf unsere eigene Kritik jener Lehre, die Ueberzeugung nicht zu verbergen, dass, wie oft auch später von Schellings und Hegels Schule aus eine Kritik des Kantischen Systemes bis in's Einzelne hinein unternommen worden sein mag, so viel uns bewusst, erst von uns zum ersten Quell und Ursprunge des Irrthums zurückgegangen ist, der seinen so tief und gründlich begonnenen Idealismus in's bloss Subjektive zurückschlagen liess, wodurch auch seine Ideenlehre die beschränkte Bedeutung behalten musste, welche Schellingen zu bekämpfen übrig blieb.

Aehnlich und nicht minder unentschieden war Anfangs das Verhältniss Schellings zu der alten empirischen Behandlungsweise der Naturwissenschaft und ihren Begriffsvoraussetzungen. In seiner ersten naturphilosophischen Schrift: Ideen zu einer Philosophie der Natur (Erste Ausg. 1797.) und selbst noch in dem Werke über die Weltseele (Erste Ausg. 1798.) lehnt er sich an die überkommenen Vorstellungen von Materien und Kräften, von ihrem Gegensatze und ihren wechselseitigen Beschränkungen, und hüllt seine Ideen in diese durchaus unangemessene Form. Erst jetzt (neue Zeitschrift u. s. w. Heft 1. S. 3—10.) ist er auch darüber völlig im Klaren und zur Entschiedenheit über sein eigenes Princip gelangt. Er sagt im Wesentlichen Folgendes über jenes Verhältniss:

Nicht dass der Empirismus innerhalb seiner Sphäre bald mehr, bald weniger den Verstand braucht, oder ein bald mehr oder weniger philosophisches Ansehen sich giebt, macht ihn weniger oder mehr verwerflich; die ganze Erkenntnissart ist falsch, dem Principe nach, und

eine ewige und unversiegbare Quelle des Irrthums. — Jenes Schliessen von der Ursache auf die Wirkung ist in der That nichts Anderes, als ein förmliches sich selbst aussprechendes Nichtwissen. Denn wie kann eine Reihe von Kenntnissen ein Wissen sein, welche in keinem Punkte etwas Unbedingtes hat? Das einzelne Glied in der Kette hat einen Werth; aber es hat ihn durch ein anderes, diess wieder durch ein anderes, u. s. f. in's Unendliche; der Werth jedes Einzelnen ist also bedingt durch eine unendliche Reihe, welche selbst ein Unding ist, und nie wirklich sein wird, und jedes Einzelne bedeutet nur darum Etwas, weil man sicher ist, dass man nie nöthig haben werde, den Werth des Ganzen zu realisiren, oder dass man nie bis zum Letzten kommen könne, wo sich dann die ganze vermeinte Wissenschaft in ein Nichts auflösen würde. (Fürwahr das treffende Bild unserer experimentirenden Wissenschaften, die Versuche auf Versuche häufen, indem sie meinen, daran doch immer nur ein Bedingtes zu haben, und nie zum Ursprünglichen jener wechselnden Combinationen kommen zu können!)

Die Wuth, Alles zu erklären, Nichts nehmen zu können, wie es ist, in seiner Totalität, sondern nur auseinandergezogen in Ursache und Wirkung zu begreifen, ist es, was am Meisten aus der Indifferenz des Denkens und Anschauens reisst, welche der eigentliche Charakter des Philosophen, der absoluten Erkenntnissart ist.

In diesem Bestreben bleibt schlechterdings Nichts an seiner Stelle, in seinem Wesen. Alles im Universum ist unbedingt in seiner Art, Nichts, was nicht vollendet in sich, sich selbst gleich wäre. Eben darum hat auch, wenn einmal von Erscheinung die Rede ist, jede das gleiche Recht zu sein. Nicht Eine ist der andern wahrhafte Ursache, sondern jede ist in dem Unbedingten auf gleiche Weise gegründet. Anstatt diesen gleichen Werth anzuerkennen, und Jedes in seiner Potenz dasselbe sein zu lassen, was das Andere in

der seinigen ist, wird vielmehr das Eine dem Andern untergeordnet, aus dem Andern zu begreifen gesucht, was gerade eben so ist, als wenn der Geometer das Quadrat aus dem Dreiecke, den Zirkel aus dem Quadrate ableiten wollte.

Diesen Aphorismen, — die jedoch ebenso sehr auf eine ausgeführte Erkenntnisslehre zurückdeuten, welche den eigentlichen Charakter der Anschauung und sein Verhältniss zum Denken festzustellen hat, als eine solche nöthig machen, — flicht Schelling mit tiefer und einschneidender Ironie Betrachtungen ein über den Aberglauben und den superstitiösen Fetischismus der empirischen Naturwissenschaft, welche an die Realität ihrer hypothetisch ersonnenen Materien und Ursachen glauben mag, und wirkliche Erklärungen der Natur dadurch ersonnen zu haben sich einredet. Es ist nicht zu läugnen, dass die veränderte Methode gegenwärtiger Naturwissenschaft, der reinen Objektivität der Erscheinungen sich hinzugeben und jede hypothetische Erklärung, als das Ueberflüssige, Leere, Zugedichtete, abzuhalten, wesentlich durch die Reform mitbedingt ist, welche Schelling in die Spekulation gebracht.

Jenen beiden Bildungsrichtungen gleichermaassen, deren innere Verwandtschaft sich kaum verläugnen lässt, indem, falls es philosophisch bewiesen ist, dass das wahrhafte Wesen der Dinge doch nicht ergründet werden kann, es wenigstens gestattet scheint, als Surrogat der fehlenden Erkenntniss, allerlei Hypothesen darüber sich auszusinnen — tritt nun Schelling entgegen durch seinen Begriff der absoluten Erkenntnissart. Es ist nöthig, darüber etwas Allgemeineres zu sagen.

Die Paradoxie des Anfangs und der ursprünglichen Anmuthungen seines Systemes kam für Schelling wenigstens insofern zum Bewusstsein, als er die Voraussetzungen desselben für ein unmittelbar Unerklärliches, erst im Ganzen des Systems sich Auflösendes und Rechtfertigendes erkannte. Der wahre spekulative

Standpunkt ist nur durch ein völliges Abbrechen von den Voraussetzungen der gemeinen Erkenntniss zu gewinnen. Aber diess macht ihn eben zu dem der ächt philosophischen Erkenntnissweise: sie ist Nichts, was gelehrt werden könnte, und ebenso wenig giebt es einen Uebergang von den Bedingtheiten des gemeinen Erkennens zum unbedingten, von den Gegensätzen desselben zur absolut gegensatzlosen, alle Differenzen in sich tragenden Erkenntnissweise. Lässt sie sich daher auch keinem intelligenten Wesen andemonstriren, so kann ihr auch von Keinem Etwas entgegengesetzt werden. Und zu begreifen ist überhaupt auch nicht, warum die Philosophie zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet sei. Es ziemt sich vielmehr den Zugang zu ihr scharf abzuschneiden, und sie nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen dergestalt zu isoliren, dass kein Weg oder Fusssteig von ihm aus zu ihr führen könne. Hier fängt die Philosophie an, und Wer nicht schon da ist, oder vor diesem Punkte sich scheut, der bleibe auch entfernt oder fliehe zurück (a. a. O. S. 33—38. 41. 44 f. u. s. w.).

Mit dieser vorläufigen Abfindung durch solche kategorische Erklärungen, die nachher auch von spätern Bildungsstandpunkten noch oft wiederholt worden sind — wobei man zudem das bloss populäre Einleiten und Verständlichmachen der spekulativen Erkenntniss, welches man ablehnte, mit der unerlasslichen wissenschaftlichen Begründung derselben verwechselte — überhaupt mit dergleichen Negationen konnte Schelling selber sich nicht befriedigt halten. Die behauptete Identität des Ewigen und Endlichen in der intellektuellen Anschauung, wodurch sich das Anschauen zugleich im Denken, das Denken dem Ewigen, das Ideelle dem Realen substantiell einverleibt befinden soll, — alles Diess muss sich wenigstens in der Totalität des Systemes, durch die Grundkonsequenz desselben, rechtfertigen und in diese aufgenommen werden. Aber ebenso bedurfte die Einheit des Endlichen und Unendlichen, die unmittelbare Wirklichkeit des Absoluten einer

freien, unabhängigen Vermittlung im Denken: es ist die Grundvoraussetzung, und Schelling hat es zudem auch sonst ausdrücklich ausgesprochen *), dass mit dem Realgrunde auch der Idealgrund in absoluter Einheit gesetzt sei.

Aber es bedurfte eines gemeinsamen, die Seiten des Ideellen und Realen in ihm unmittelbar als identisch setzenden Begriffes; und so entstand in jenen Darstellungen das Vorspiel einer Erkenntnisslehre und einer Metaphysik, welche zugleich ihm wieder zusammenwuchsen: es war darin der Entwurf zu einer Lehre von der absoluten Vernunft in schlechthin subjekt-objektivem Sinne, als Erkenntniss- und Realprincip zugleich, niedergelegt, welche die beiden Enden des Erkennens und der Objektivität ebenso scheidet, als zusammenfasst. Der Begriff einer Logik im Sinne Hegels war gefunden, welcher die Ausführung dieses Princips und die völlige Verschmelznng des Metaphysischen und Erkenntnisstheoretischen zu Stande brachte, während eine noch spätere Zeit Beides wieder sondern — (nicht entgegensetzen) — zu müssen geglaubt hat.

Was ist nun jener gemeinschaftliche Begriff, in welchem Erkennen und Sein ohne Weiteres zusammenfallen und Eins sind, von wo aus wir also ebenso wohl nach der Seite des Erkennens, als nach der des Seins, hinübertreten können, ohne jedoch in einen wahren Gegensatz beider zu gerathen? Es ist der Begriff des Selbsterkennens des Absoluten, als mit der ewigen Form desselben zugleich gesetzt. Schelling giebt (Neue Zeitschrift u. s. w. Heft 1. S. 33—48.) darüber dieselbe Erklärung und Beweisführung, welche schon in der ersten Darstellung (§. 17—21.) uns begegneten, und daselbst von uns umständlich beleuchtet wurden (vgl. oben S. 627. ff.). — Hier müssen wir zwar die Analyse dieses ursprünglich auch nur vorausgesetzten Princips gelungener,

*) Vgl. z. B. Bruno S. 46 ff

bewusster, den Begriff desselben intensiver, die Darstellung freier finden: aber die allgemeine Begründung, nach den vorher nachgewiesenen Grundbedingungen, ist um keinen Schritt weitergerückt. Sie geht, ihrem wesentlichen Inhalte nach, folgendermaassen von Statten.

In der Idee des Absoluten wird nothwendig eine gleiche absolute Einheit der Idealität und Realität, des Wissens und Seins, der Möglichkeit und Wirklichkeit gedacht. — Uebrig geblieben ist diese Idee in der dogmatischen Philosophie unter der Gestalt des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes; so war jener Gegensatz zwar in Gott, aber nicht im Erkennen der Philosophie aufgehoben, und so folgte nicht mehr aus der Idee in Gott selbst, sondern aus dem Denken des Philosophen, das Sein Gottes: dieser wurde abermals als ein nur Objektives zu jenem gefasst, und der Kantische Einwurf („die gründliche Gemeinheit der vom Kriticismus darüber eingeführten Vorstellungen" S. 39.) konnte nun Geltung und Schein gewinnen. — Dass aber die Idee des Absoluten, wie sie mit den bezeichneten Prädikaten sich nothwendig in unserm Wissen findet, im Absoluten selbst sei — (also unmittelbar dadurch eine Garantie vom Sein desselben in sich schliesse, d. h. „der Punkt sei, wo das Absolute selbst und das Wissen des Absoluten schlechthin Eins ist") — diess wird folgendergestalt erwiesen.

Was in allem Sein vereinigt ist, ist das Allgemeine und Besondere, wovon jenes dem Denken, diess dem Sein entspricht. In Ansehung des Einzelnen und Endlichen folgt jedoch nirgends aus dem Allgemeinen das Besondere, aus dem Begriffe das Sein. — Das Wesen aller Dinge aber ist Eines, und in demselben für sich liegt kein Grund des Besondern. Das, wodurch es sich absondert und unterscheidet, ist die Form, welche die Differenz des Allgemeinen und Besondern selbst ist, die an den Dingen durch ihr Dasein ausgedrückt ist. (D. h. Form ist im Absoluten nur desshalb zu denken, weil endliche

Dinge, Besonderes gegeben ist, welches sich nur denken lässt, als durch das Sichformen des Allgemeinen in's Besondere gesetzt. Das Formprincip im Absoluten wird auch hier, wie in den frühern Darstellungen, nur aus dem Faktum eines Endlichen zurückerschlossen; keineswegs lässt man es folgen aus dem Wesen des Absoluten.)

Da es nun aber die Form ist, wodurch das Besondere ein Besonderes, das Endliche endlich ist, so ist, weil im Absoluten (seiner Idee zufolge) das Besondere und Allgemeine schlechthin Eins ist, auch die Form mit dem Wesen Eins; und schon in dieser gleichen Absolutheit des Wesens und der Form liegt die Enthüllung der Möglichkeit: wie das Absolute und das Wissen des Absoluten Eins sein können.

Da nämlich die Differenz des Idealen und Realen (wohinein jener Unterschied des Absoluten und eines Wissens um das Absolute lediglich fallen könnte) der Differenz des Wesens und der Form völlig gleichzusetzen ist, beide aber im Absoluten völlig Eins sind: so ist Einheit des Idealen und Realen ebenso nothwendige Form des Absoluten, als die Form in ihm selbst absolut und dem Wesen gleich ist.

Nun ist aber in der absoluten Erkenntniss (jener faktisch gegebenen Idee des Absoluten) eine solche absolute Einheit des Denkens und Seins wirklich gesetzt; der einzige Gegensatz, der zurückbleiben könnte, wäre der, dass das Erkennen nur formell bestimmt ist, und so dem Absoluten selbst entgegengesetzt wäre: allein die Form ist auch das Absolute selbst; denn Einheit des Wesens und der Form gehört zu seiner Idee. Es ist sonach, was vorher nur der allgemeinen Möglichkeit nach bestimmt war, jetzt auch wirklich gesetzt: die formell absolute Erkenntniss ist nothwendig zugleich eine Erkenntniss des Absoluten selbst. Es giebt sonach eine unmittelbare Erkenntniss des Absoluten und nur des Absoluten, — weil hier der einzige Punkt ist, wo Einheit des Wesens und der Form stattfindet, d. h. wo die

Erkenntniss mit ihrem Gegenstande absolut Eins sein kann: und jene ist die erste spekulative Erkenntniss, das Princip und der Grund aller Möglichkeit aller Philosophie.

Hier ist wieder der Nerv des Beweises ganz nur der frühere, welcher der ersten Darstellung zu Grunde lag. Es giebt erweislich, mit unbedingter Fakticität, eine Idee des Absoluten; nun ist aber, zufolge dieser selben Idee, Nichts ausser dem Absoluten, alles Besondere, Endliche nur die Differenz der Form von seinem Wesen, deren ursprüngliche Einheit jenes bleibt; also ist auch jene Idee des Absoluten durch seine Form gesetzt: in unserm Erkennen von ihm erkennt lediglich das Absolute sich selbst; Subjekt und Objekt fallen hier auf das Ursprünglichste, und zwar im Absoluten, zusammen.

Der in sich selbst sich umherwendende Zirkel des Beweises, was seine Form betrifft, kann Keinem entgehen; aber auch dem Inhalte nach ist es noch ein weiter Weg der Vermittlung von dem Satze, dass das Wesen des Absoluten ebenso schlechthin die ewige Form, die unendliche Selbstoffenbarung und Selbstbejahung sei, bis zur Nachweisung, dass in unserm Bewusstsein von ihm es selbst das eigentlich Sichwissende und Selbstbejahende sei. Alle diese halbgewaltsamen Verwachsenheiten haben späterhin bei Andern die reichlichsten und verderblichsten Irrthümer aus dem Principe hervorgehen lassen.

Aber von hier aus geht Schelling sogleich noch einen mächtigen Schritt weiter. Das absolute Erkennen, welches auf eine so precäre Art als eine der Fakticitäten oder Formen im Absoluten nachgewieseu worden ist, wird sofort nun zur Form aller Formen, zur absoluten Form erhoben. Die nothwendige und ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form ist das absolute Erkennen. „Denn die“ (als absolutes Faktum in unserm Erkennen gesetzte) „intellektuelle Anschauung ist absolut, d. h. in derselben ist das Absolute, aber nur als Erkennen, d. h. formell, und so, dass diese formelle

Absolutheit noch der Absolutheit an und für sich entgegengesetzt werden könnte. Hier tritt aber die Idee des Absoluten ein, kraft welcher in ihm kein Unterschied sein kann des Wesens und der Form, mithin ist das absolute Erkennen, als formelles, nothwendig das Absolute selbst, und sonach die nothwendige und mit dem Absoluten gleich ewige Form des absoluten Erkennens" (a. a. O. S. 55. 56.).

Wir haben die durchaus charakteristischen Worte dieser Beweisführung vollständig angeführt, — alles Fernere ist nur kritische oder polemische Erweiterung derselben, — um auch an dieser Stelle die gänzliche Ungenüge ihrer Form und bestimmter noch, die überall bewusstlos mithineinspielende Vermischung des Erkenntnisstheoretischen und Metaphysischen nachzuweisen, welche den Beweis noch des letzten Restes von Bündigkeit beraubt.

Nach allem Bisherigen kann nur für erwiesen gelten, dass unser Erkennen vom Absoluten in ihm selber und durch dasselbe Statt finde: somit ist eine für die Philosophie propädeutische Frage erledigt oder es ist für die Erkenntnisstheorie vollständig erklärt, wie es überall zu einem Wissen vom Absoluten kommen könne. Gott weiss sich selbst in uns: Bewusstsein überhaupt, näher sodann Wissen seiner selbst in uns, ist daher eine der Formen (Potenzen) seines Seins: „intellektuelle Anschauung". Da aber, was als Form in ihm ist, gleich ewig ist mit seinem Wesen; so ist auch jene nicht geworden, oder hervorgebracht vom menschlichen Bewusstsein: vielmehr ist sie das Substantielle, (der Potenz nach) Ewige unseres Geistes. — Und bis so weit reicht auch nur die Deutung, die wir den eben angeführten Worten geben dürfen.

Mit Nichten jedoch ist dadurch der metaphysische Satz erwiesen, dass jener absolute, göttlich menschliche Erkenntnissakt in Gott die Form aller Formen, das einzige Princip alles Objektivwerdens Gottes sei. Jener Akt eines absoluten Erkennens in uns wird wider das Recht der Deduktion ausgedehnt zum universalen Selbsterkenntnissakte Gottes in allem Objektiven. —

Und dennoch wird, nach dieser Voraussetzung, mit metaphysischen Axiomen solcher Art die Darstellung überschüttet. Das absolute Erkennen sagt Schelling, welches nothwendig das Absolute selbst und sonach (!) die nothwendige und mit dem Absoluten gleich ewige und erste (?) Form desselben ist, ist im Idealismus der Wissenschaftslehre als absolutes Ich bezeichnet worden. (Man vergleiche damit unsere Darstellung derselben S. 500-503. 516.) Das ist der Begriff, mit dem, wie mit einem Zauberschlage, die Welt sich öffnet, das Objektivwerden des unendlichen Denkens ist die Welt: die Dinge an sich sind die Ideen im ewigen Erkenntnissakte Gottes. Das Denken (was so eben Selbsterkennen hiess) ist das Unendliche in ihm, aber es giebt sich selbst seine Gränze; diese ist die Form: so wird es das Sein, das Endliche, Objektive. Die ewige Einheit beider, das schlechthin als endlich, real und objektiv sich setzende unendliche Denken ist aber das Absolute.

Wie daher das Absolute für sich und an sich absolute Einheit sein könne, in der schlechthin Nichts unterscheidbar und unterschieden ist, und wie es eben desswegen, weil es an sich Eins, für den Reflex Alles ist, in ein Universum oder eine Totalität übergehe; diess kann Keinem verborgen bleiben, der das absolute Erkennen und in diesem die reale Einheit zugleich und ideale Entgegensetzung des Realen und Idealen (eben mittels jenes unendlichen Erkenntnissaktes) begriffen hat. Hier liegt das sogenannte Geheimniss der Einheit in der Mannigfaltigkeit und der Mannigfaltigkeit in der Einheit.

Darin ist zugleich nicht nur die Einheit des Einzelnen oder Endlichen mit dem Absoluten, sondern auch seine Wesensgleichheit mit ihm und wahre Abbildlichkeit enthalten; denn auch das Einzelne ist nur dadurch, dass es in der Vernunft, und so als organisches Glied des absoluten Ganzen, und dadurch als Reflex der absoluten Einheit begriffen werden muss.

Diese im absoluten Erkenntnissakte Gottes gesetzte Urduplicität in Einheit beginnt schon Schelling mit dem Symbole der Dreieinigkeit im göttlichen Wesen zu vergleichen. Das absolute Erkennen, die Form aller Formen, ist ewig bei Gott und Gott selbst: der dem Absoluten eingeborne Sohn, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern Eins mit ihm: der ewige und allgemeine Mittler mit dem Vater (Neue Zeitschrift II. 1. S. 44—48. 55 ff. 62. 75—77. Bruno, S. 219. 220.).

Diess ist bis zur angegebenen Epoche der Charakter wissenschaftlicher Darstellung bei Schelling zur Begründung seines Principes: an die Thatsache der intellektuellen Anschauung, an die Fakticität eines absoluten Erkennens in uns, musste er anknüpfen, um bis zu jener metaphysischen Höhe eines weltschöpferischen Erkenntnissaktes in Gott emporzudringen. Aber eine andere Form tritt allmählig an die Stelle der bisherigen, und besonders im Bruno, begünstigt durch die freieren Wendungen des Gespräches, und von dem contemplativen, mehr darstellenden, als begründenden, Geiste des Ganzen fortgetragen, gewinnt Schelling zuerst einen metaphysischen Anfang seines Principes aus sich selbst.

Das Absolute ist unendliches Leben in sich, und insofern allein schon Einheit (All-Copula, Band, wie es in andern Werken heisst) des Idealen und Realen: unendliche und lautere Selbstbejahung seiner in allem Dasein. Bejahung des Seins ist Erkenntniss des Seins, und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Sein auch ein Selbsterkennen, und umgekehrt (Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Fichteschen Lehre S. 50.).

Und so kann die Einbildung des Unendlichen (Ideellen) in's Endliche und Reale, welche sich in jedem Wirklichen vollzieht, überhaupt nur ein intellektueller Akt des Selbsterkennens sein; näher dann, wie im Bruno gezeigt werden soll, sich wie Denken und Anschauen, Ver-

wandlung eines (ideal) Gedachten in ein (real, concret) Angeschautes sich verhalten: sie ist die Verwirklichung des Urbildlichen (im Denken) durch den realisirenden Anschauungsakt, um hierin das Abbildliche dem Urbilde völlig gleich zu setzen.

So wird im Bruno auf das Bestimmteste, und in diesem Zusammenhange keinesweges in bloss mythischer Färbung, eine vorbildliche Ideenwelt des Universums in Gott gelehrt, in welcher alles Vor und Nach und Aussereinander, alle Zeitunterschiede und Raumdimensionen schlechthin aufgehoben und in Eins gesetzt sind. Sie wird dort dem Chaos verglichen, in welchem gleichfalls nach den ältern Vorstellungen alle Dinge in einander und ungetrennt liegen; diess Chaos ist aber zugleich im absoluten Denken, durchdrungen und geordnet von ihm: so ist es der Grund und das Urbild aller Schönheit und Harmonie in der Welt, welche nur in schwachem und verzogenem Abbilde den Glanz jener Denkbilder der absoluten Vernunft, in der das Unendliche zugleich gesondert und in ewiger Beziehung auf einander liegt, wiederzugeben vermag.

Wie aber ist jener schöpferische Anschauungsakt zu denken? Er ist die Einbildung der Ideen in die Bestimmtheit von Raum und Zeit: nur dadurch werden sie reale, dass sie eingeschaut werden in jene beiden Formen, die Grundbilder jener ursprünglichen Unendlichkeit. Und wiewohl dadurch kein wahrer Gegensatz zwischen dem Idealen und Realen hervorgerufen wird, indem Denken, wie Anschauen intellektueller Natur sind; so ist doch im Intellektuellen selbst dadurch ein Unterschied gesetzt, der dem Gegensatze entspricht, welchen das gewöhnliche Erkennen zwischen dem Idealen und Realen annimmt. Die einzelnen, endlichen Dinge existiren nur durch den Selbstanschauungsakt des Absoluten in ihnen: die ihnen eingebildete Idee ist ihre Seele, die räumlich-zeitliche Beziehung, in die jene durch das Anschauen eintritt, ist ihr Leib; aber auch hier ist dem Wesen nach kein Gegensatz zwischen beiden.

„So sind die einzelnen Dinge, die vielfältigen Gestalten der lebenden Wesen, oder was sonst nur unterschieden werden kann, nicht als wirklich getrennte im Universum enthalten; dennoch sondern sie sich von demselben nur für sich selbst in dem Maasse ab, als die innere Einheit sich in ihnen aufschliesst, d. h. je relativ vollkommener sie die ewige Einheit abbildlich in sich darstellen. Der Stein z. B. ist in der absoluten Gleichheit mit allen Dingen; auch für ihn sondert sich Nichts ab: Dagegen dem Thiere, dessen Leben in ihm selbst ist, öffnet sich mehr oder weniger, je mehr oder weniger individuell sein Leben ist, das All; und endlich der Mensch, durch die Art, wie er völlig ebenbildlich im Absoluten ist, ist fähig gemacht, sich selbst die Einheit zu sein. Nimm aber jene relative Gleichheit hinweg, und Du siehst Alles wieder zusammengehen in Eins." (Bruno S. 85. 86. 131 u. ff. Vgl. über das Verhältniss des Idealen und Realen S. XLV.) Der zuletzt erwähnte Begriff, wie im Menschen, dem Ich, der äusserste Punkt jener vor sich selbst erscheinenden relativen Selbstständigkeit, der Grund des Abfalls eines Endlichen vom Absoluten, gesetzt sei, wird in der spätern Schrift: Philosophie und Religion weiter ausgeführt.

Diess Schellings Standpunkt im Bruno, dessen metaphysischen Inhalt wir im Vorigen summarisch angegeben zu haben glauben. Der Parallelismus desselben mit der spätern Wissenschaftslehre leuchtet übrigens ein unter der schon oben in Bezug auf sie angegebenen Beschränkung (vgl. S.558 ff. 578–81.). Aber auch in dieser Gestalt sind es immer nur metaphysische Axiome, welche noch sehr fern beiben von wissenschaftlicher Entwicklung, viel weiter noch von eigentlicher Begründung im grössern Zusammenhange eines frei auf sich selbst ruhenden Systems. Der leitende Begriff ist der der Copula, des Bandes, wodurch das ewig Eine sich selbst den Gegensatz eines Unendlichen giebt, ohne doch aufzuhören, im Gegensatze selbst das mit sich Eine zu bleiben. Dieser abstrakte und höchst

allgemeine Begriff der „Selbstbejahung" im Andern, der Verdoppelung in sich selbst, um sich als Einheit gerade zu verwirklichen, lässt sich am Unmittelbarsten nur vergleichen und empirisch uns näher rücken durch den intellektuellen Akt der Selbstanschauung, und ebenso ist zuzugeben, dass eine solche Einheit nur im Ich, im Selbstbewusstsein, zur vollen, ausdrücklichen Verwirklichung gelange. Dennoch, wie viele Zwischenbestimmungen fehlen noch bis zu dem Punkte hin, wo für bewiesen gehalten werden könnte, dass um jener Analogieen willen das Absolute, als unendliche Copula, unendliches Anschauen seiner selbst; und der Akt der Weltschöpfung nur für eine intellektuelle That desselben, nur in absoluter Vernunft gegründet, zu halten sei! Noch weniger kann der Unterschied und die Einheit von Denken und Anschauung, welche hier hineingezogen werden aus nicht weniger nur empirischen Voraussetzungen, jenen Begriff weiter entwickeln; überhaupt ist es der gewaltsamste Sprung, das Anschauen zum einzigen weltschöpferischen Principe zu erheben: welche Lücken sind auszufüllen, welche dazwischenfallenden Fragen sind zu lösen! Es bleibt, — nach dem Bereiche dieser Prämissen beurtheilt, und abgesehen von den realen Konstruktionen und Anschauungen — ein ganz ebenso abstrakter Idealismus, wie der der Wissenschaftslehre; und selber dessen wissenschaftliche Begründung kann nach dem Bisherigen nicht für erledigt gehalten werden. Wir müssen desshalb auch darüber noch immer den weitern Verlauf des Systemes im Auge behalten.

Ein solcher ergiebt sich in der nächsten Schrift aus dieser Epoche: Philosophie und Religion (1804.), in welcher er, nach ihrer ursprünglichen Bestimmung als einer Fortsetzung des Bruno, nachdem er der Darstellung der reellen Potenzenreihe mehrere Schriften gewidmet hatte, zum ersten Male in die Darstellung der ideellen Sphäre übertritt. Aber auch diese Schrift ist Fragment geblieben, — Fragment in dem doppelten Sinne, dass sie keinesweges die ganze Welt des Ideellen umfasst, und dass

sie auch, an sich selbst rhapsodisch und aphoristisch, mehr einzelne Bruchstücke aus der Idealphilosophie zur Andeutung bringt, als in einem gediegenen Zusammenhange dem Leser vorführt. Ihr Verfasser erklärt und entschuldigt es halb in der Vorrede (S. III.) mit der äussern Veranlassung zur Herausgabe dieser Schrift, welche nur vergönnt habe, die Theile derselben, aus der höheren organischen Form gerissen, welche sie ursprünglich besessen hätten, vereinzelt dem Publikum vorzulegen. — Wir erkennen daraus die Verpflichtung der Kritik, jene höhere Einheit, wo möglich, wiederherzustellen, nicht nur in Bezug auf die einzelnen Theile der Abhandlung selbst, sondern auch in Rücksicht auf ihren weitern Zusammenhang mit den vorhergehenden und nachfolgenden Werken Schellings.

Wir sehen daher von den polemischen Beziehungen der Schrift zu der damals schon hervortretenden Glaubenstheorie von Eschenmayer ab, um sogleich auf ihren spekulativen Inhalt einzugehen.

Es ist auch hier wieder die Idee des Absoluten und der Beweis, dass die Erkenntniss derselben nur eine unmittelbare, anschauende sein könne, wovon ausgegangen wird. Nur das Zusammengesetzte ist durch „Beschreibung“ erkennbar, das Einfache aber will angeschaut sein; so vergleicht er jene Erkenntniss dem Lichte in der Natur, in welchem nur ein Sehen der einzelnen erleuchteten Dinge möglich ist. Völlig ebenso kommt jene absolute Erkenntnissart nicht erst zu der Seele durch Unterricht, Anleitung u. dgl. hinzu, sondern sie ist ihre wahre Substanz und das Ewige von ihr: in ihr wird alles Uebrige erkannt, und die Absicht der Philosophie in Bezug auf den Menschen ist vielmehr die, ihn von dem Zufälligen, das der Leib, die Erscheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht hat, zu dem Ursprünglichen zurückzuführen. Desshalb können alle Anleitungen zu dieser Erkenntniss nur negativ sein, indem sie die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zeigen, und so die Seele indirekt zur Anschauung des Unendlichen führen. Zu dieser gelangt, lässt sie von

selbst nachher jene Behelfe des negativen Beschreibens fallen, um die Anschauung in ihrer Reinheit und Gegensatzlosigkeit zu besitzen (S. 15—17.).

Für die Reflexion jedoch (d. h. für die Vermittlung im Denken, welche jene Idee an das Gegebene knüpft) lässt sie sich nur auf den dreifachen Ausdruck zurückführen, welchen Schelling schon im Bruno (S. 166.) als die drei möglichen Formen des Schlusses nachgewiesen hatte: die Formen des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schlusses. Aber selbst diese sind nur die Erscheinungsweisen des Absoluten in der Reflexion (im Denken), und hierin sind sie alle sich völlig gleich.

Einer der tiefsten und fruchtbarsten Gedanken Schellings, in dessen Begründung und volle Ausführung die rechte Aufgabe einer spekulativen Erkenntnisslehre zu setzen ist! Die Lehre vom Schlusse, als der ausgebildetsten Vernunft- (Denk-)Form des Erkennens, hat nur nachzuweisen, wie in jeder Form des Schlusses, in besonderer Gestalt, das Endliche im Absoluten begründet, das Bedingte am Unbedingten befestigt wird. Alles Begründen ist bewusstlos oder mit ausdrücklichem Bewusstsein ein metaphysischer Akt, welchem die Beziehung auf das Unbedingte, die Idee desselben, schlechthin zu Grunde liegt: wir können uns darüber auf die weitere Ausführung in unserer Erkenntnisslehre beziehen. —

Die erste Form des Setzens der Absolutheit ist die kategorische: das Absolute ist weder das bloss Subjektive, noch das bloss Objektive. Diesem tritt daher sogleich die hypothetische zur Seite: Wenn ein Subjekt und ein Objekt ist, so ist das Absolute das gleiche Wesen beider, ebenso schlechthin das Subjektive, wie das Objektive. Damit ist zugleich schon die dritte Reflexionsform, die disjunktive, gesetzt: Es ist nur Eines; aber dieses Eine kann auf völlig gleiche Weise jetzt ganz als ideal, jetzt ganz als real betrachtet werden.

Diese nicht vermittelte, sondern ganz unmittelbare,

nicht äussere, sondern innere Identität des Idealen und Realen hat allen Denjenigen verborgen bleiben müssen, welche nicht erkannt haben, dass das absolut Ideale, ohne mit dem Realen integrirt zu werden, an sich selbst auch absolut real ist.

Der Voraussetzung einer bloss vermittelten Erkenntniss des Absoluten, gleichviel, wodurch diese Vermittlung geschehe, kann das Absolute des Philosophen nur als Etwas erscheinen, was angenommen wird, um philosophiren zu können; da vielmehr das Gegentheil stattfindet: alles Philosophiren beginnt und hat erst begonnen mit der lebendig gewordenen Idee des Absoluten. — Aber nicht minder wird, wer die Evidenz erfahren hat, welche in der Idee des Absoluten und nur in ihr liegt, und welche zu beschreiben jede menschliche Sprache zu schwach ist, alle Versuche, sie durch Glauben, Ahnung u. s. w. auf das Individuelle des Individuums zurückzuführen und zu beschränken, als ganz unangemessen betrachten müssen (S. 9—14. 17. 18.).

Der Zweck der erhabensten Wissenschaft, sagt Schelling in einem andern Werke (über das Verhältniss des Idealen und Realen in der Natur S. L. LI.), kann nur dieses sein: die Wirklichkeit im strengsten Sinne, die Gegenwart, das lebendige Da-sein eines Gottes im Ganzen der Dinge und im Einzelnen darzuthun. Wie hat man je nach Beweisen dieses Daseins fragen können? Kann man denn über das Dasein des Daseins fragen? Es ist eine Totalität der Dinge, so wie das Ewige ist; aber Gott ist als das Eine in dieser Totalität. — — Die All-Copula ist in uns selbst, als die Vernunft, und giebt Zeugniss unserm Geiste. Hier handelt es sich nicht mehr von einer ausser- oder übernatürlichen Sache, sondern von dem unmittelbar Nahen, dem allein Wirklichen, zu dem wir selbst gehören, und in dem wir sind. Hier wird keine Schranke übersprungen, keine Gränze überflogen, weil es in der That eine solche nicht giebt. —

„Alles, was man gegen eine Philosophie, die vom Göttlichen handelt, oder auch wohl gegen missverstandene oder sich selbst missverstehende Versuche einer solchen, vorlängst vorgebracht hat, ist gegen uns völlig eitel, und wann wird endlich eingesehen werden, dass gegen diese Wissenschaft — Transscendenz und Immanenz völlig und gleich leere Worte sind, da sie eben selbst diesen Gegensatz aufhebt, und in ihr Alles zusammenfliesst zu Einer Gotterfüllten Welt"? *)

Gegen die Kraft und Wahrheit dieser Erklärungen bleibt kein Einwand übrig, und wir schliessen uns vollständig ihnen an in dem eigentlichen Sinne und der bestimmten Begränzung, welche sie haben können. Die Idee des Unbedingten ist die ursprünglichste, durchaus apriorische: denn mit der schlechthin ersten und unmittelbarsten Gewissheit eines Seienden (Wirklichen) überhaupt ist die Gewissheit eines Urwirklichen gegeben. Wer möchte, sagen wir mit Schelling, in der Fülle und Gewissheit des Daseins wohl nach Beweisen des Daseins fragen? Jeder Akt des Bedingens und Begründens, auch im Einzelnen, setzt in sich die Grundbeziehung auf ein Unbedingtes und Allbegründendes schon voraus; ohne letzten Grund wäre nirgends ein Grund; und so ist mitten in diesem Dasein des Bedingten und zu Begründenden das Ursprünglichste, wie Gewisseste, das Unbedingt-Allbegründende. Diess meint und bezeichnet Schellings „intellektuelle Anschauung".

Ob dieser von Fichte zur Bezeichnung der reinen Selbstanschauung des Ich gewählte und also übertragene

*) Damit ist die ebenso klare, als energische Darstellung zu vergleichen, die Schelling von dem Hauptprincipe seines Systemes gegeben hat in der Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre 1806. S. 13—21. 33. 39. 47. 50—63.

Ausdruck mit Glück entlehnt sei, wird sich nachher ergeben. Vom Inhalte desselben haben auch wir erkenntnisstheoretisch und metaphysisch (in einem sogleich näher zu bestimmenden Sinne) die dialektische Ausführung gegeben, und verweisen auf dieselbe, indem es hier nur gilt, den Punkt des Einverständnisses und der Abweichung auf das Schärfste zu bezeichnen. Denn vor Allem ist es nöthig, den angeführten Schellingschen Darstellungen gegenüber, auf die Gränze ihrer Berechtigung hinzuweisen, und die weitern Anforderungen der Wissenschaft an sie geltend zu machen.

Schelling behauptet überall mit Recht, dass man durch „Erklärungen und Beschreibungen“ nicht dazu gelangen könne, die ursprüngliche Evidenz jener Grundüberzeugung noch klarer zu machen. Er hätte bestimmter sagen können, — da mit „Erklären und Beschreiben“ es in der Spekulation überhaupt nirgends gethan ist, — dass schon ein ursprünglich Unangemessenes darin liege, durch ein begründendes Erkennen dasjenige, was vielmehr Grund von Allem ist, erweisen und befestigen zu wollen. Aber diess trifft zugleich den Mangel der eigenen erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen Schellings. Es giebt nicht nur ein deducirendes Erweisen durch Begründung, wo von dem Grunde, als dem Höhern, Vorauszusetzenden, zu seiner Bedingung herabgeschritten wird, sondern auch ein regressives Zurückleiten des Bedingten in seinen Grund, und so dennoch auch eine vermittelnde Erkenntniss des Letztern, welches sich daran eben als das Ursprüngliche, Unbedingte, erweist.

Wir müssen hier daher Schelling dasselbe erwidern, was wir Jacobi gegenüber geltend machten (vgl. oben S. 287. 88. 293.): er vermischt, wie dieser, Ursprüngliches mit Unmittelbarkeit desselben; und die Idee des Absoluten so für etwas Unmittelbares haltend, was sie nicht ist, lehnt er jede Vermittlung für dieselbe ab, wie Jacobi. Ihn trifft daher dieselbe Widerlegung, wie diesen, indem er seinen Vernunftglauben an Gott für

etwas Unmittelbares hielt, und ebenso jede Begründung davon ablehnte. Gerade das Ursprüngliche im Erkennen muss, wiesen wir nach, spekulativ vermittelt, zur Ausdrücklichkeit seines Bewusstseins gebracht werden, und ebenso umgekehrt: nur das wahrhaft Ursprüngliche und Grundgewisse kann durch solche Vermittlung erwiesen und zum rechten Grunde weiterer Vermittlungen gemacht werden. „Beweise" von der Idee des Absoluten im bezeichneten spekulativen Sinne, weit entfernt, überflüssig oder unzeitig zu sein, sind eben Beweise ihrer Ursprünglichkeit, und stellen sie erst als Idee hin: bei der Anschauung, als dem Unmittelbaren, kann in keiner Weise mit ihr stehen geblieben werden.

Diess ist das Erste. Aber die zweite Frage ist: was das spekulative Erkennen an dieser Idee in ihrer Ursprünglichkeit wirklich besitzt, und was erst aus einer, wenn auch nicht überall zu ausdrücklichem Bewusstsein gelangenden, Weiterbestimmung derselben hervorgeht?

Sie enthält an sich selbst nur die einfache Gewissheit eines übrigens durchaus unbestimmten Absoluten überhaupt. In allem Dasein, sofern es werdend und wechselnd, muss ein schlechthin Beharrliches sein: so weit geht die Evidenz jenes Gedankens; was dazu kommt, ist schon ein Werk weiterer Ausbildung desselben, denkender Reflexion darüber. Schelling sagt zwar, dass die Idee des Absoluten ihrer Natur nach nur Eines bezeichnen könne (S. 8.); aber er unterlässt die Nachweisung, weil — er es nicht beweisen konnte. Erst ein weiteres, über die abstrakte Ursprünglichkeit jener Idee hinausschreitendes Denken, welches sie bezieht auf den allgemeinen Weltzusammenhang, und den aus ihm resultirenden Begriff des Einen Universums, kann die Nothwendigkeit ergeben, einen wahrhaft letzten, einenden Urgrund desselben anzunehmen, welcher desshalb als schlechthin nur Einer sich erweisen muss. Die Evidenz der Einheit des Absoluten ist selbst eine vermittelte; die Reflexion eines schon zum Spekulativen gebildeten

Denkens muss sich aus der rohen Fakticität vereinzelter Sinnendinge schon zum Begriffe des Universums erhoben haben; und so ist es gerade und auf's Ausdrücklichste bei Schelling: im Einen Universum objektivirt sich ihm die Idee des (diesem zufolge nun einigen) Absoluten. Aber hiermit ist er weit über den reinen Apriorismus und die Vernunfturspränglichkeit jener Idee hinausgeschritten. Diese verborgen gebliebene Entwicklung spekulativen Denkens, die theils in historisch vorausgesetzten Vernunftsystemen niedergelegt ist, theils vom allgemein vorausgesetzten Glauben des christlichen Bewusstseins, als ein von selbst sich Verstehendes, zum spekulativen Denken mithinzugebracht wird, muss dennoch in seiner vollständigen Ausführung zum ausdrücklichen Bewusstsein jener Voraussetzungen und damit über sie hinausgelangen: die von Schelling in vermeintlicher Unmittelbarkeit belassene Idee des Absoluten, und des Einen Absoluten, muss vielmehr in der nachgewiesenen doppelten Beziehung vermittelt, — nicht begründet, sondern als das Allbegründende jedes der Begründung Bedürftigen aufgewiesen werden. *)

Aber ebenso sehr zeigen sich die Folgen der ungenügend abstrakten Fassung jener Idee, in Gestalt der Unmittelbarkeit, an den weitern Ableitungen, welche daraus gemacht werden sollen. Es gilt für Schelling, aus ihr „die Abkunft der endlichen Dinge und ihr Verhältniss zum Absoluten herzuleiten“ (S. 18.). Hier zeigt sich nun jene Idee des Absoluten in ihrer „Reinheit“, wie er sie festgehalten wissen will (S. 21.), als viel zu leer, abstrakt, bestimmungslos, um solche Herleitung aus ihr, und ein Verhältniss in ihr zu sich selbst, auf gründliche und begreifliche Art zu Stande zu

*) Alles diess kann nur im metaphysischen Zusammenhange begründet werden durch eine vollständige dialektische Ausführung jener Idee: wir verweisen daher den Leser ausdrücklich an dieselbe in der Abhandlung zur spekulativen Theologie (Zeitschrift für Philosophie und spekul. Theologie, Bd. V. H. 2. S. 155—163).

bringen. Die Axiome vom „einfachen Wesen desselben", das „an sich nur ideal" ist, dem aber gleich „ewig" ist die „ewige Form", welche darin besteht, „dass das schlechthin Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sei:" (S. 22.) — woraus dann wieder auf die bekannte Weise nach dem Resultate hingelenkt wird, dass Ausdruck jener ewigen Form das absolute Selbsterkennen sei (S. 24.), — was können sie anders beweisen, als das gänzliche, bis auf die Tautologieen und Verlegenheiten des Ausdrucks herab sich verkündende Unvermögen ihres Urhebers, durch metaphysisches Denken einen eigentlichen Begriffsfortschritt oder Realunterschied in der Idee des Absoluten nachzuweisen. Es fehlt der innere Widerhalt in ihr, die Möglichkeit, wahrhaft concrete Unterscheidungen in sie hineinzubringen, weil der Rückgang aus dem Endlichen in sie, aus der Welt concreter Unterschiede und Gegensätze, welche in ihr sich wirklich vermitteln sollen, übersprungen ist, oder verleugnet wird. Dennoch nämlich bringt Schelling diese Voraussetzungen zu seiner Darstellung stillschweigend hinzu, und versteht sie in seine vermeintlich metaphysischen Nachweisungen überall mithinein, so dass nun bei seinen weitern Erörterungen dieser Lehrsätze (S. 24—27.) nur der doppelte Fall übrig bleibt: entweder man leiht ihm dabei jene rückwärtsliegenden Voraussetzungen, und legt ihren Sinn mit ihm hinein in jene Sätze, welche eigentlich, wie wir an der ersten Darstellung seines Systemes schon zeigten (vgl. oben S. 607—615.), ihre Begründung allein in den beiden, noch vom Standpunkte der Differenz aus entworfenen Wissenschaften, dem „Entwurfe der Naturphilosophie" und dem „Systeme des transscendentalen Idealismus" finden können; so kann man in jene Erklärungen allerdings einstimmen, ohne sie jedoch in diesem Werke bewiesen zu finden: oder man weist, wie die Rechte der wissenschaftlichen Form es fordern, solche bewusstlos bleibende

Unterlage zurück; so muss man die vorliegende Darstellung völlig ungenügend finden. Sie gewährt nur das Schauspiel eines steten Ausgehens von Voraussetzungen und vergeblichen Sichberufens auf Sätze, die erst bewiesen werden müssen, und dadurch gerade bewiesen werden sollen, dass man sich auf sie beruft: es ist die ununterbrochene *petitio principii* des Beweises, dass das Ideale zugleich real sei, weil es auch umgekehrt gelte.

Hier ist es jedoch am Orte, hervorzukehren und zur Anerkenntniss zu erheben, was Schelling in der That gemeint hat mit dem, was er nur sagt. — Hätte er jene rückschreitende Vermittlung vom concret Endlichen des Subjektiven und Objektiven, von Geist und Natur, in das Absolute, als die ebenso concrete Identität beider, wirklich vollzogen, wie wir diess hier, wie überall in seiner allgemein metaphysischen Beweisführung, bei ihm vermissen: — so war mit dieser Vermittlung der Idee des Absoluten auch eine andere, selbst concrete, Idee desselben gefunden. Hat sich die Natur erwiesen, als die objektive Vernunft, der in der Unmittelbarkeit seiner selbst noch befangene Geist, der bewusste Geist aber, als die zu sich selbst sich vermittelnde Natur; ist also die Wesensgleichheit von Natürlichem und Geistigem im Begriffe des Idealen, der Vernunft selbst, gefunden; wird dann ferner von dem also im Endlichen sich realisirenden Weltbegriffe aufgestiegen zum absoluten Principe desselben: so kann diess nun nicht mehr gedacht werden als eine abstrakte Identität des Subjektiven und Objektiven, mit unmittelbarer und ausschliessender Immanenz in diesem, sondern als das an sich selbst Ideale, als der absolute Geist, zugleich darin aber als die absolute Macht, sich zu realisiren, ohne damit die Natur des Geistes abzulegen, ohne „herauszugehen aus seiner Idealität" (S. 24. 26.). — Unter diesen in's Denken herausgestellten Voraussetzungen schliesst die Immanenz des Absoluten seine Transscendenz wirklich in sich, und die allge-

meine Möglichkeit ist nachgewiesen, wie jener ganze Gegensatz, nach Schellings früherem Ausspruche, „völlig bedeutungslos“ für das System werden könne: er ist, wenigstens dem Principe nach, vermittelt.

Mögen nun auch jene Prämissen keineswegs als ausreichend befunden werden zur Lösung der ersten metaphysischen Aufgabe, muss bekannt werden, dass in ihnen Lücken und Unentschiedenheiten zurückbleiben *): so entsprechen sie doch genau dem bisherigen Standpunkte Schellings, und erklären vollständig, wie wir ihn in der hier betrachteten Schrift wiederfinden. Wir können daher unter diesen Vorbehalten, welche unsere Kritik schon in sich schliessen, sogleich auszeichnen, welche weitere Entwicklung sein Princip erhalten hat. Das Resultat des darin Gewonnenen ist nämlich, dass der Standpunkt der blossen Identität des Endlichen und Unendlichen immer mehr verlassen wird, und schon mit Bewusstsein und Ausdrücklichkeit der Begriff der Immanenz Gottes in der Welt in die Idee einer Transscendenz desselben überzugreifen beginnt.

Wir haben nämlich hier nach Schelling Folgendes zu unterscheiden: Das schlechthin Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt — Gott; — was schon an das „reine Subjekt“ der spätesten Auffassung erinnert, „welches nach allen Versuchen objektiv zu werden, als das gegen sie Freie und Siegreiche, stehen bleibt“: — sodann das schlechthin Reale (das Objektivwerden jenes), welches nicht ein wahres Reales von demselben sein kann, ohne ein anderes Absolutes, nur realer Weise, zu sein; und das Vermittelnde beider,

*) Auch hier müssen wir zur Ergänzung und Erläuterung auf die vollständige Ausführung derselben verweisen, welche auf den hier erwähnten Schellingschen Standpunkt ausdrücklich Rücksicht nimmt (zur spekul. Theologie a. a. O. Bd. V. H. 1. S. 94–96. 111–113.).

die Absolutheit oder die Form. Inwiefern nun, kraft derselben, das Ideale im Realen, als seinem selbstständigen Gegenbilde, objektiv wird, „kann diese Form als ein Selbsterkennen beschrieben werden", das aber nicht ein nur Accidentelles am Absoluten, sondern selbst seine substantielle Natur ist.

Diess selbstständige Sichselbsterkennen des schlechthin Idealen ist nun die ewige Umwandlung der reinen Identität in Realität; das Absolute wird daher darin nicht bloss in einem idealen Bilde von sich objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Sein schöpferisches Produciren ist ein Hineinbilden, Einschauen seiner selbst in das Reale, wodurch diess selbstständig, und gleich dem ersten Absoluten in sich selbst ist. Diess ist die Eine Seite an ihm. — Aber es ist diess selbstständige objektive Gegenbild seiner selbst doch nur dadurch möglich, sofern es zugleich ursprünglich Ideales, die ewige Form des Selbsterkennens ist: diess ist seine andere, ideale oder subjektive Seite. (S. 23—29.)

Mit andern und ausdrücklichern Worten, — die freilich hier eben noch nicht bis zu dieser Ausdrücklichkeit herausgeläutert, viel weniger zur Begriffsvermittlung gelangt sind: — die Immanenz Gottes in der Weltobjektivität ist selbst nur möglich in Folge seiner ursprünglichen Superiorität über dieselbe, seiner rein idealen Transscendenz. Jene hat in diese sich aufgelöst und zugleich ihren Grund in ihr gefunden. Dass diess die einzig rechte Deutung der Schellingschen Worte sei, scheint schon daraus hervorzugehen, weil nur unter dieser Voraussetzung der Begriff eines objektiven Gegenbildes Gottes, als eines zweiten Absoluten, zulässig und verständlich wird; auch so nur ferner ist Konsequenz und Zusammenhang in die folgenden Erklärungen hineinzulegen, wovon sogleich.

Demungeachtet muss anderer Seits zugegeben werden, dass mit diesen Fortschritten, die Schelling hier nicht

undeutlich über sein eigenes ursprüngliches Princip gewonnen hat, die wirklichen Prämissen seiner Deduktion, wie er hier sie giebt, völlig unzureichend werden. Er unterscheidet offenbar mit mehr oder minder Bewusstsein eine doppelte Existentialweise des Absoluten: die ideale, überobjektive, und die reale, weltobjektive: die Vermittlung beider ist die ewige Form, das absolute Selbsterkennen jener in dieser. Ist es jedoch nur Ernst mit jener Behauptung einer idealen Existenz desselben, ist sie in der That „das erste Absolute," wie er sie nennt; so ergiebt sich sofort die weitere Anforderung, ihr selber, als dieser ersten, eine eigene Form der Existenz, ein von jener ihrer Objektivität freies Insichselbstsein zu vindiciren.

Und diess wird auch aus den nächsten Gründen, welche der gegenwärtige Zusammenhang an die Hand giebt, sich nicht abweisen lassen: damit das Absolute sich objektiv, im Universum, erkennen könne, bedarf es eines ursprünglich idealen Selbsterkennens in ihm (oder nach der im Bruno beliebten Unterscheidung: das zur Welt sich realisirende Anschauen des Absoluten setzt Denken, eine vorbildliche Idealwelt in ihm voraus). Wir erhielten so in Schellings eigenem Sinne ein Selbsterkennen Gottes von idealer, wie realer Art, eine doppelte Form seiner Existenz.

Aber hiermit ergiebt sich für ihn nur eine neue Verlegenheit; denn kaum wird es jetzt gelingen, in den Begriff des Selbsterkennens, das seiner ganzen Natur nach nur ein Ideales bezeichnen kann, eine so triftige Unterscheidung hineinzuzwingen, dass es irgend begreiflich werde, wie jene Intellektualwelt durch den blossen Akt der Selbstanschauung aus Idealität in Realität übergehe, da ihre Existenz in einem solchen Selbsterkennen überhaupt nur die ideale sein zu können scheint. So muss sich nach Schellings eigenen Voraussetzungen der Begriff des Selbsterkennens als völlig ungenügend erweisen, um Realgrund des „Gegenbildes" Gottes, des „zweiten Ab-

soluten" zu werden. Die Welt zerschmilzt in die ideale Innerlichkeit der göttlichen Selbstanschauung, jene relative Selbstständigkeit oder Absolutheit der Ideen (von welchen sogleich mehr) wird nicht erreicht, und an die Stelle des die Transscendenz des Absoluten auf den vorigen Standpunkten absorbirenden Weltbegriffes ist jetzt Akosmismus getreten, was im letzten Effekte und Resultate mit jenem auf Eins hinauskommt!

Doch sind diess Bedenken, mit denen wir nicht nur über Schellings Standpunkt, wie er im angeführten Werke niedergelegt ist, sondern über den Bereich der gegenwärtigen, in Hegel kulminirenden Spekulation hinaustreten. Im Gegentheil ist zu sagen, dass in Schelling allein und ausdrücklich das Bewusstsein dieser Probleme, und der Drang ihrer tiefsten und durchgreifendsten Lösung, angetroffen wird; desshalb hat es auch mit jenem Begriffe weltschöpferischen Selbsterkennens bei Schelling sein Bewenden nicht gehabt. Offenbar hat das Gefühl dieser Schwierigkeit ihn hier zu dem „Abfalle" der Ideen von Gott, um wenigstens den Schein eines Andersseins zu erklären, hingedrängt. Späterhin tritt der Wille als universales Princip an die Stelle desselben: in welchem Sinne und unter welchen begrifflichen Konjunkturen, wird sich im weitern Verlaufe zeigen. —

Mit jener Lehre vom Abfalle und der daran hängenden Frage von der „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten" und von ihrer Beziehung zu ihm verhält es sich nach dem Bisherigen nun folgender Gestalt:

Das Absolute würde im Realen nicht wahrhaft objektiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm seine Idealität in Realität zu verwandeln, und sie in besondern Formen zu objektiviren. Dieses zweite Produciren ist das der Ideen, oder dieses und jenes Produciren durch die absolute Form ist vielmehr Eins. Auch die Ideen sind, relativ auf ihre Ureinheit in Gott, in sich selbst; aber sie vermögen es nur dadurch zu sein, dass sie selber zugleich ideal, in der Ureinheit sind.

Hiermit ist behauptet, dass die Ideen, die wahrhaft realen Dinge — nicht die sinnlichen, die Scheinbilder der Ideen, — durch das erste Produciren derselben aus Gott, nur nach ihrer Möglichkeit — sich zu objektiviren —, nicht nach ihrer Wirklichkeit gesetzt sind: ihre Verwirklichung ist wesentlich ihre Selbstthat, in welcher sie jedoch wahrhaft Eins mit ihrem Absoluten, und Gegenbilder desselben oder der Ureinheit sind. Diese relative Absolutheit und das Selbstverwirklichen der Weltwesen ihr zufolge, ist eine der wichtigsten Bestimmungen für Schellings und die ganze folgende Philosophie: mag auch der metaphysische Deduktionsgrund, welcher hier gegeben wird, dass das objektivirende Absolute seiner Objektivität die Gegenbildlichkeit, die gleiche Natur des fortgesetzten Producirens verleihen müsse, so allgemein ausgedrückt, für ungenügend gehalten werden. Es fehlen abermals hier Zwischenbestimmungen, um jenem Begriffe der Ebenbildlichkeit die Ausdrücklichkeit und scharfe Begränzung zu geben, in welcher er Wahrheit und Begreiflichkeit gewinnt, d. h. aufhört, doch nur ein halbsymbolischer Ausdruck zu sein. —

Das Resultat dieser fortgesetzten Subjekt-Objektivirung, welche nach dem Einen ersten Gesetze der Form des Absoluten ins Unendliche geht, ist: dass die ganze absolute Welt mit allen Abstufungen der Wesen sich auf die absolute Einheit Gottes reducirt, dass demnach in jener nichts wahrhaft Besonderes, und bis hierher Nichts ist, das nicht absolut, ideal, ganz Seele und *natura naturans* wäre.

Hier schaltet sich nun der von Neuem unterbrochenen Deduktion eine lebhafte Polemik gegen jede ältere und neuere Philosophie ein, welche versucht habe, an der vermeintlichen Realität der endlichen Dinge haftend, eine Ableitung desjenigen, was wahrhaft nicht existirt, aus dem Absoluten zu unternehmen. Die ächte Spekulation habe zu den erscheinenden Dingen nur das negative Verhältniss, ihr Nichtsein, daher auch ihre unmittelbare

Verhältnisslosigkeit zum Absoluten zu beweisen. Hiermit wäre sonach die Lehre von der „Abkunft der endlichen Dinge" umgekehrt der Beweis, dass eine solche Abkunft, wie ihre Existenz, keine Wahrheit habe. — „Mit Einem Worte, vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang; der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar: — — ihr Grund kann nicht in einer Mittheilung von Realität liegen, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre; er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfalle vom Absoluten, liegen" (S. 29—35.).

Diese zunächst ganz assertorisch und im Tone der Versicherung eingeführte Lehre vom Abfalle der endlichen Dinge bringt nun die Deduktion eigentlich von der Stelle, und über das farblose Produciren der Ideen aus Ideen in's Unendliche hinaus (S. 34. 35.). Es ist — kein Kunstgriff, aber eine auch von andern Philosophen häufig geübte natürliche Selbsthülfe eines mit schwacher plastischer Kraft in ihnen auftretenden spekulativen Princips, statt einer stetigen Entwicklung desselben an der Handhabe der Polemik oder Kritik sich zu weitern dialektischen Bestimmungen in ihm fortzuhelfen. Wir sind jetzt bei einem — wir wissen noch nicht, ob wahren, oder nicht wahren Andern, dem Absoluten gegenüber, — auf jeden Fall bei einer „Sinnenwelt" angelangt, die zwar „nicht existirt", demungeachtet jedoch „durch einen Abfall der Ideen vom Absoluten" erzeugt ist. Das Räthsel dieses Widerspruchs, zu dessen Beschwichtigung die Schellingsche Darstellung sich durch die härtesten Begriffe hindurchwindet, kann erst nachher, aber auch hier nur vermuthungsweise, gelöst werden; und es könnte fast nöthig scheinen, für solche Darstellungsart eine Art von Conjekturalkritik sich zu gestalten, wie bei der Forschung über alte Philosopheme.

Die Selbstständigkeit, das Insichselbstsein der Ideenwelt, als des Gegenbildes des Absoluten, — diese eigent-

liche und wahre Realität desselben, — ist Freiheit, und von jener ersten Selbstständigkeit des Gegenbildes fliesst aus, was in der Erscheinungswelt, im endlichen Geiste, als Freiheit wieder auftritt, „welche noch die letzte Spur und gleichsam das letzte Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist." Das Gegenbild wäre nicht wahrhaft absolut, könnte es sich nicht in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu sein. Aber es kann diess nicht sein, ohne sich von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen. Es ist aber nur in sich selbst und absolut, sofern es nur im Absoluten ist — (wodurch jene Trennung und jener Abfall sofort wieder zurückgenommen schienen!). — Diess sein Verhältniss ist das der Nothwendigkeit; aber eben in dieser absoluten Nothwendigkeit ist es absolut frei. Indem es daher in seiner eigenen Qualität, als freies, von der Nothwendigkeit abgetrennt, ist — (vermag es denn aber ein so Abgetrenntes zu sein? Wir haben ja eben das Gegentheil vernommen; und wenn es diess vermag, so ist die Möglichkeit gerade das Nachzuweisende): — hört es auch auf, frei zu sein, und verwickelt sich mit der Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist. Der Sache nach ist hierin die wichtige und tiefe Betrachtung ausgesprochen, dass die (wahre) Freiheit jedes Geschöpfs, mit der innern Nothwendigkeit seines Wesens Eins, nur aus dieser fliesst, dass eine davon losgerissene, grundlose Freiheit (Willkühr) sich beizulegen, Selbstillusion und Täuschung eines in der äusserlichen Causalverkettung der Dinge befangenen (endlichen) Verstandes ist. In jener Darstellung wird jedoch die Wahrheit dieses Satzes scheinbar zum Selbstwiderspruche und Missverstände, indem, was falsche Meinung, Illusion, Täuschung des Verstandes ist, dem Ausdrucke nach zu einem Wirklichen, zu einem „Aufhören der Freiheit", zu einem „Verwickeln derselben mit einer endlichen Noth-

wendigkeit" gemacht wird, welche doch in Wahrheit gar nicht existirt. Und in diesen zwischenschillernden Begriff von Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, in den Begriff eines Solchen, das nur in der Täuschung einer falschen Imagination existirt, werden wir auch die Bedeutung jenes Abfalls, und der Entstehung endlicher Dinge durch denselben, einschwinden sehen.

Der Grund des Abfalls daher, und insofern auch jenes Producirens endlicher, nichtiger Dinge, liegt nicht im Absoluten, sondern im Realen, Angeschauten selbst, und in dessen Freiheit. Vom Absoluten aus, als dem Grunde der Freiheit, ist also nur bis zur Möglichkeit desselben zu gelangen: seine Wirklichkeit liegt lediglich im Abgefallenen selbst, welches eben daher „nur *durch* und *für* sich das Nichts der sinnlichen Dinge producirt". Indem nämlich das Producirende, vom Absoluten getrennt, selbst nicht mehr absolut ist, kann es nur dasjenige produciren, dessen Realität ausserhalb seiner Idealität ist, welches demnach nur eine sinnliche, bedingte Wirklichkeit hat.

Daher kann auch der Ursprung keines endlichen Dings unmittelbar auf's Unendliche zurückgeführt, sondern nur durch die Reihe der Ursachen und Wirkungen begriffen werden, die selbst endlos ist, wodurch auch hier gezeigt wird, dass der Grund der endlichen Dinge nur als ein Abbrechen von der Absolutheit gedacht werden kann.

Das Producirende derselben bleibt immer die Idee, „welche, sofern sie bestimmt ist, Endliches zu produciren, in ihm sich anzuschauen, *Seele* ist". — Dieser ist ein doppeltes Leben verliehen, eines in sich selbst, wodurch sie aber der Endlichkeit verpflichtet, und welches, inwiefern es vom andern sich trennt, ein Scheinleben ist; das andere im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist. Dieser Ewigkeit des Abfalls und seiner Folge, des sinnlichen Universums, ungeachtet, ist sowohl in Bezug auf das Absolute, als auf die jene Scheinwelt producirende Seele, jener, der Abfall, wie dieses,

das sinnliche Universum, ein bloss Accidentelles, Ausserwesentliches: in keinem von jenen beiden verändert er Etwas, weil das Gefallene sich unmittelbar dadurch in das Nichts einführt, und in Ansehung des Absoluten, wie des Urbilds (der producirenden Seele), es wahrhaft Nichts und nur für sich selbst ist.

Die Seele, ihren Abfall erkennend, strebt gleichwohl in diesem ein anderes Absolutes zu sein und Absolutes zu produciren. „Ihr Verhängniss“ ist aber, was an sich ideal war, real, demnach als Negation des Idealen, zu produciren. Sie ist also produktiv von besondern und endlichen Dingen. Aber sie strebt, in jedes dieser Scheinbilder die ganze Idee nach ihren beiden Einheiten, und alle ihre Abstufungen hineinzulegen, und so entstehen ihr die verschiedenen Potenzen der Dinge, indem sie stufenweise, jetzt ganz im Realen, jetzt ganz im Idealen die Idee ausdrückend, sich bis zur Ureinheit erhebt. Aber um ihrer Verwicklung in die Selbstheit willen, ist ihr Produkt nur die *natura naturata*, welche sich für sie in den Schauplatz der Geburt der endlichen und sinnlichen Dinge ausbreitet.

Die in den Abfall hineingezogenen beiden Einheiten der Idee, die, wodurch sie in sich, und die, wodurch sie im Absoluten ist, die an sich selbst Eins sind (und sein sollen), werden in dem Abfall zu einem Zwei, einer Differenz, und die Einheit wird ihr daher nothwendig zu einem Drei.

Das Bild dieses Insichselbstseins ist die Zeit; denn jedes Ding ist zeitlich, welches die vollkommene Möglichkeit seines Seins nicht in sich selbst, sondern in einem Andern hat, und die Zeit ist daher das Princip und die nothwendige Form aller Nichtwesen. — Das Bild der andern Einheit, der Zurücknahme des Differenten in die Ureinheit, ist der Raum; in ihm ist dieselbe zur umfassenden, die Differenzen in die Identität zurücknehmenden Totalität ausgebreitet.

Das Producirende (die Seele) sucht indess das Pro-

ducirte so viel möglich der Idee gleich zu machen. Wie das wahre Universum alle Zeit als Möglichkeit in sich, aber keine ausser sich hat, strebt jenes, die Zeit dem Dritten (dem der Zeit, wie dem Raume eingebildeten Produkte, Nachbilde der Idee) zu unterwerfen, und sie in der andern (dieser gegenbildlichen) Einheit zu fesseln. Weil aber die Seele nicht zurückkann in die absolute Thesis, die absolute Eins, (— und doch wird nachher als die Bestimmung und der immanente Zweck des Universums bezeichnet die Versöhnung des Abfalls und die Rückkehr der Seele in die wahre — bewusste — Einheit mit dem Absoluten; hier bleibt also zu fragen, warum, was die Seele an dieser Stelle, bei ihrem Ausgange aus dem Absoluten, nicht vermag, ihr durch jenen ableitenden Umweg gelingen soll?) — so producirt sie nur die Synthesis oder die Drei, worin die beiden Einheiten, nicht, wie im Absoluten ungetrübt, als ein und dasselbe Eins, das sich nicht summirt, sondern als ein unüberwindliches Zwei stehen. (Warum oder wie „unüberwindliches"? Dass das Eingehen des Raums in die Zeit, und die Ausgleichung dieser stets zugleich in ihnen gesetzten Differenz, in der kosmischen Bewegung der Weltkörper erfolge, als dem Abdrucke der Idee im sinnlichen Universum, hat Schelling im Bruno gezeigt: noch inniger und durchdringender wird die Einheit im chemischen, besonders im organischen Prozesse, hergestellt, welcher letztere, als das Zeit und Raum, jedes für sich, wie in ihrer wechselseitigen Beziehung, eigentlich überwindende Princip zu bezeichnen wäre. — Doch ist diess ebenso für Schelling gesprochen in einem andern Zusammenhange, als hier gegen denselben.)

Das Producirte ist daher ein Mittelwesen, welches an der Natur der Einheit und der Zweiheit, „des guten und bösen Princips", gleicherweise Theil nimmt, worin die beiden Einheiten sich trüben, und ein der Evidenz undurchdringliches Scheinbild der wahren Realität hervorbringen. Es ist die Materie, durch welche, wie durch

einen getrübten Spiegel, die Seele von nun an die wahren Wesen, die Ideen, zu erkennen vermag. Diess ist der Charakter des endlichen Erkennens, welches daher zu den Gegenständen an sich nur ein irrationales, durch keine Gleichung aufzulösendes, Verhältniss hat. (S. 31—45.)

Das für sich selbst Sein des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in der höchsten Potenz als Ichheit aus. Die Seele schaut daher in alle Dinge schon einen Abdruck dieses Princips ein, — des allgemeinen Grundes des Abfalls im Gegenbilde. Am unorganischen Körper drückt es sich als Starrheit, in der Einbildung der Identität in Differenz oder Beseelung, als Magnetismus aus. An den Weltkörpern, den unmittelbaren Scheinbildern der Idee, ist die Centrifugenz ihre Ichheit. Wo die Ureinheit, das erste Gegenbild, in die abgebildete Welt hineinfällt, erscheint sie als Vernunft (λόγος, zugleich das Bild der Vernunft, der absoluten Form), — und als gefallene Vernunft — Verstand (νοῦς). — Die Vernunft aber und die Ichheit in ihrer wahren Absolutheit — sind Ein und dasselbe; und ist diese der Punkt des höchsten Insichselbstseins und der Entfremdung des Abgebildeten, so ist sie zugleich der Punkt, wo in der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, „jene überirdischen Mächte zunächst versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Thun der Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit. Die grosse Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andere, als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit“ (S. 41. 42.).

Die grosse Absicht der gesammten Welterscheinung daher, wie sie auch in der Geschichte der Menschheit, obgleich nur von Einer Seite, sich ausdrückt, ist, dass die Ideen, die Geister, von ihrem Centrum abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, mit der Endlichkeit und Leiblichkeit sich impliciren mussten, damit sie nachher, als

Besondere, in die Indifferenz zurückkehren, und, ihr versöhnt, in ihr sein könnten, ohne sie zu stören. (S. 64.)

Die Natur, „diess verworrene Scheinbild gefallener Geister", ist daher nichts Anderes, als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, — und diess der höchste Grund, wie die Bestimmung der Potenzen, realer sowohl, wie idealer Reihe, — bis die Selbstheit an ihnen, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen sich läutert, und alle, *als* reale, zugleich in ihre höchste Idealität eingehen. Da die Selbstheit eigentlich das Producirende des Leibes ist, so schaut die Seele in dem Maasse, als sie mit Selbstheit behaftet ist, sich in einen materiellern oder weniger materiellen Leib und Zustand hinein, so wie sie, wenn sie im gegenwärtigen Leben Alles, was bloss auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert hat, unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehrt, und rein für sich, ohne eine andere Seite, in der Intellektualwelt ewig lebt. — Diess, die Palingenesie der menschlichen Seele und ihre Befreiung von der niedern Leiblichkeit und Rückkehr in die Welt der Ideen, ist nach Schelling ihre wahre, zugleich aber persönliche, Unsterblichkeit (S. 68–72.).

Besteht aber die Sinnenwelt nur in der Anschauung der Geister; so ist jenes Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung und ihre Scheidung von Concreten zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet. In gleichem Verhältnisse, wie die Geisterwelt sich ihrem Centro annähert, schreitet auch jene zu ihrem Ziele; denn auch den Gestirnen sind ihre Verwandlungen bestimmt, und ihre allmählige Auflösung aus der tiefern Stufe in die höhere.

Hierdurch erscheint aber jene Unvermeidlichkeit des Abfalls und das dadurch über das Universum gekommene Geschick selbst in einem höheren Lichte. Die Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes

herfliessende Folge „der ewige Nothwendigkeit seiner Natur“, der absoluten Form: die Selbstheit und Absolutheit, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebene, so dass sie, als wahrhaft selbstständige im Absoluten, unbeschadet von dessen Absolutheit, sind. Dadurch wird der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes. Die Selbstheit und Endlichkeit, welcher er die Ideen hingegeben, die in ihm ohne selbstiges Leben waren, verleiht ihnen die Fähigkeit, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu sein, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht.

Durch diese Ansicht vollendet sich erst der Begriff jener Indifferenz oder Neidlosigkeit des Absoluten gegen sein Gegenbild; — es ist, nach Spinosa's Ausdrucke, die intellektuale Liebe, mit der Gott unendlich sich selber liebt im Gegenbilde, ihm die Selbstheit gönnt, und in derselben — es ist die „Endabsicht der Schöpfung“ — es zur Gleichheit mit sich selbst zurückführt. (S. 72. bis Ende. Vgl. über die Freiheit S. 494. 95.) — „Das ist das Geheimniss der ewigen Liebe“ sagt Schelling an anderer Stelle *), „dass, was für sich absolut sein möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu sein, und es nur in und mit dem Andern ist“. Die Liebe verbindet solche, deren jedes für sich sein könnte, und es doch nicht sein will.

In diesen Ideen, — deren Ursprung und Darstellungsweise offenbar platonisch ist, während bestimmter noch Plotinos zum Vorbilde gedient hat bei der Lehre von der Seele (der Psyche, als dem „dritten“ Principe), die,

*) Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie S. 52.

abgewendet von ihrem Ursprunge, mit bewusstlos plastischem Triebe die Ideen dem Scheinbilde der Materie einbildet, und so die Sinnenwelt erzeugt; — in diesen Ideen müssen zwei Seiten scharf von einander geschieden werden, der metaphysische Theil, und der, wo realphilosophisch von den Potenzen des Universums gehandelt und sogar die Eschatologie desselben vorausgedeutet wird. Dass beide allzunah zu einander gerückt sind, dass ganze Wissenschaften ausgebildeter Spekulation sich dazwischendrängen müssten, um jenes mit diesem organisch und in ebenmässiger Ausbildung zu verbinden, kann schon die summarische, aber wesentlich vollständige Berichterstattung zeigen, welche wir von der Abhandlung gegeben: überhaupt aber von der wissenschaftlichen Form kein Wort mehr! Wir müssen ohnehin bemerken, dass mit dieser Schrift eine völlig neue Bildungsepoche in Schelling beginnt. Er verlässt die Konstruktion concreter Naturerscheinungen; der ganze Standpunkt der Naturphilosophie wird ihm selber die Voraussetzung universalerer Kombinationen und concentrirterer Weltanschauungen, und so wird auch seine Darstellung immer innerlicher, abgewendeter von eigentlicher Begriffsentwicklung oder dem, was gemeinhin philosophische Form heisst. So ist seine merkwürdige Abhandlung über die Freiheit geschrieben, das Bruchstück eines völlig andern Stiles und Inhalts von Spekulationen.

Zu diesen kann man sich nur doppelt verhalten: entweder ihnen ganz fern bleiben, als einem formell ungenügenden, ungeläuterten Aufgähren von speculativen Ideen, aus welchem sich vielleicht, falls der Begriff hineintritt, Einiges herausscheiden liesse, während das Meiste auf jeden Fall als Schlacke zu Boden fällt: — so hat sich, trotz des grossen offenbaren oder geheimen Einflusses jener Abhandlung Schellings, im Ganzen die philosophische Bildung des Zeitalters dazu verhalten; auf die gesammte spekulative Fortbildung haben jene Ansichten noch nicht eingewirkt. Man hat sogar die ganze spätere Epoche

Schellings für einen Abfall desselben von sich selber auszugeben gewagt! — Oder man findet, ohne Zweifel gerechter und besonnener von der grossen Bedeutung der ersten Werke Schellings auf den tiefern Geist der spätern schliessend, es überhaupt nöthig, auf ihren Inhalt einzugehen: so ist diess nicht ohne Schwierigkeit und ohne die Gefahr, in der Deutung fehlzugreifen. Es wird fast, wie schon angedeutet, eine kombinirende Conjekturalkritik nöthig, die aber zum Mindesten ebenso anziehend und belohnend ist, als wenn wir die grossen Bruchstücke alter Spekulation enträthseln.

Indem nach Schellings eigenen Erklärungen *) die spätere Abhandlung über die Freiheit durch ihren Inhalt an den in Philosophie und Religion gemachten Anfang sich anschliesst, „der freilich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben ist"; so führt uns diese am Nächsten in die spätere Schrift hinüber. Durch sie, als die mittlere, kann es uns vielleicht gelingen, die früheste Gestalt des Systemes mit der spätern in eine stetige Verbindung zu setzen. Wir nehmen daher den Faden der Kritik da wieder auf, wo wir ihn fallen liessen (s. oben S. 704.), um zur Berichterstattung überzugehen.

Princip aller Realität ist das ewige Selbsterkennen Gottes: wir leihen diesem Begriffe einstweilen die von Schelling noch keineswegs gerechtfertigte Deutung, dass nachgewiesen sei, wie der intellektuelle Urakt Gottes, in welchem er seine innere, ideale Unendlichkeit anschaut, und welcher aller Weltbildung vorauszusetzen ist, unterschieden werden könne von dem sich zur Welt realisirenden Selbsterkennen Gottes, dass überhaupt die Realität derselben daraus erklärt sei (vgl. S. 703.). Aber in dem letztern selber scheint nach Schelling etwas Doppeltes unterschieden werden zu müssen. Der selbsterkennende Schöpfungsakt Gottes überträgt seine ganze Wesenheit an das, worin er objektiv wird: diess ist die erste eigent-

*) Philosophische Schriften Bd. I. Vorrede S. IX.

lich göttliche Schöpfung, die realisirte Ideenwelt; die Ideen treten dadurch, aus ihrer bloss idealen Vorexistenz im Geiste Gottes, in die Sonderung und Ausdrücklichkeit heraus: es ist das Universum in der Fülle aller seiner Potenzen und Abstufungen, in welchem die ganze Möglichkeit Gottes objektiv zu werden, real oder objektiv geworden ist. Es ist daher Gott in seinem Gegenbilde: ein wahrhaft anderes Absolute (Phil. und Relig. S. 28. 30.).

Dennoch scheint damit noch nicht zugleich gesetzt zu sein, was wir erfahrungsmässig Raum und Zeit nennen (vgl. a. a. O. S. 45. 47.), — nämlich das sich ausschliessende Aussersichsein der räumlich erfüllten Theile, die gegenseitige Undurchdringlichkeit und Starrheit der Materiatur, und die ebenso das Reale in Dehnung auseinanderhaltende, wahrhaft vernichtende Form der Zeit. Ueberhaupt ist dieser Punkt einer der dunkelsten der Schellingschen Lehre; und jene Herabsetzung beider Wirklichkeitsformen zu Bildern einer blossen Scheinwelt deutet auf eine doppelte Auffassung derselben: des realen und des unrealen Raumes, der wahren und der falschen Zeitlichkeit; — welches Alles wir freilich den zukünftigen Fragen der Spekulation beizuzählen haben.

Aber die Ideen, das „wahre Universum", sind nur insofern ein anderes Absolute, als sie wahrhaft selbstständig, in sich und aus sich selbst leben. Sie haben ihr „Wesen", das Urbestimmte ihrer Idealität, in Gott; es ist die unzerreissbare Einheit, durch welche sie mit ihm verbunden sind, der sich in der That in ihnen objektivirt hat. Aber eben desshalb ist darin der neue Anfang eines Sichselbstbestimmens derselben gegeben: ihre Wirklichkeit ist nur aus ihnen selber, durch diese Selbstbestimmung: Freiheit ist der durchaus universale Charakter aller Kreatürlichkeit. Hierin findet jedoch Schelling ferner die Möglichkeit eines Abfalls der Ideen, eines Seinwollens derselben ausser der Einheit, einer falschen, erlogenen Selbstständigkeit: wie aber durch das Produciren

der abgefallenen Ideen die Scheinwelt der endlichen Dinge erzeugt werde, dabei gerade verdunkelt sich die Evidenz, und die Stetigkeit der Entwicklung wird lockerer.

Dennoch ist sogleich der Gedanke herauszuheben, welchen wir für den neuen und entscheidenden zu halten nicht umhin können: der Begriff einer relativen Absolutheit der Kreatur, der Satz, dass sie ihrer Möglichkeit nach aus Gott sei, ihre Wirklichkeit aber aus sich selbst, aus einem neuen Anfange durch Selbstbestimmung habe. Keine Verwirklichung der Kreatur ist das blosse Produkt einer Schöpferwirksamkeit in sie hinein, sondern das Zusammenwirken Gottes, in dem Grunde, welchen er durch die Idee für die Kreatur gelegt hat, und der sich bestimmenden, ein eigenes Leben in sich entzündenden Kreatur selber.

Hiermit halten wir den ersten Schritt gethan zu einer Ueberwindung des Pantheismus, und so auch zu einer Lösung der Fragen über das Verhältniss von Freiheit und Nothwendigkeit, Selbstständigkeit des Willens und Wirksamkeit Gottes, auf eine nicht mehr nur abstrakte Weise. Diese Probleme müssen aber, ebenso wie etwa die Frage nach Persönlichkeit des Menschen und Unsterblichkeit, im Ganzen und Universellen des metaphysischen Princips gelöst werden. Dieser Begriff ist die eigentliche Entdekkung Schellings auf seinem dritten Standpunkte und der Anfang einer neuen, umgestaltenden Philosophie: erst hiermit ist der Begriff der Immanenz oder der Identität des Unendlichen und Endlichen (der Centralbegriff des zweiten Standpunktes) eigentlich durchbrochen, und eine Philosophie eingeleitet, welche über den wissenschaftlichen Kulminationspunkt seines nächsten Nachfolgers, Hegels, hinausreicht. Realphilosophisch ist diess Princip von Steffens, metaphysisch von den Systemen ergriffen worden, welche dadurch gerade das Recht erhalten, sich nachhegelsche zu nennen. Aber es ist diess jetzt kein Gedanke mehr, welcher dem einzelnen Philosophen angehörte, von dem ein ausschliessender Besitz noch möglich

wäre; er ist das tiefste Bedürfniss der Zeit in allen Zweigen ihrer Bildung, und ein diess befriedigendes philosophisches System ist jetzt nur noch von jenem Standpunkte möglich, nenne man sein Princip das der Persönlichkeit oder das der Freiheit, und in der That kann man es auf diese zweifache Weise nennen!

Aber hierin liegt für Schelling noch die eigentliche Paradoxie, die tiefste Schwierigkeit seiner Lehre — vielleicht auch aller Spekulation? Es ist zu sehen, wie er sie in Philosophie und Religion zu lösen sucht.

Die „erste Schöpfung“ ist dieser zufolge in den objektiv hingeschauten, dadurch zur Schiedlichkeit gekommenen Ideen zu suchen. Diese würden jedoch nicht wahrhaft objektiv, theilte ihnen das Absolute nicht dasselbe produktive Vermögen, die Macht mit, seine Idealität in Realität umzuwandeln „und sie in besondern Formen zu objektiviren“ (S. 29.). Diess ist „das zweite Produciren“ der Ideen (die zweite Schöpfung). Sie sind wie plastische Mächte anzusehen, die sich durch objektivirendes Herausbilden ihrer Idealität in einzelne Gestalten theilen, und in Urbilder ihrer selbst propagiren. Hier hätten wir daher schon, wie es scheint, wenigstens im allgemeinsten Umrisse, ein Princip zur Erklärung der „endlichen“, „einzelnen“ Dinge gewonnen, denen gleichwohl für sich keine wahrhafte Realität, ebenso wenig ein unmittelbares Verhältniss zum Absoluten, zuzuerkennen wäre. — Ein Beispiel solcher „plastischen“ Ideen — übrigens ein alter und tief spekulativer Gedanke — hat uns Schelling selbst schon in Bruno dargelegt: es sind die Gestirne und Weltkörper (S. 90 f. 106 ff.), die „erste Einheit eines jeden“ an sich selbst, aus welcher erst die Mannigfaltigkeit und Getrenntheit der einzelnen Dinge auf ihm hervorgeht. Sie sind, gleich einem organischen Leibe, unendlicher Verwandlungen fähig in das System der Naturdinge, welche wir auf ihnen erblicken, und in denen sie somit ihre Innerlichkeit, Potenz (Idealität), zur äusserlichen Unterscheidung gebracht, objektivirt haben,

im Abbilde der absoluten Einheit, und wie diese die unendliche Mannigfaltigkeit aller Dinge (Ideen) aus sich hervorgehen lässt. Näher, und wahrer vielleicht, wäre an das plastisch Urbildliche zu erinnern, das den Thier- und Pflanzenspecies vorsteht, und durch alle Vereinzelung ihrer entstehenden und vergehenden Geschlechter mit wahrhafter Unsterblichkeit das Gepräge ihrer Individualität festhält und jedem Exemplare bis in's Einzelne aufzuprägen weiss, ja unter widerstrebenden Bedingungen sogar mit sinnreich bewusstloser Weisheit das Angemessenste herauszubilden versteht. Hiermit scheint uns für eine gewisse Sphäre, für das grosse Gebiet des organischen Lebens, das rechte Erklärungsprincip, die Einheit der concreten Idee mit dem Wirklichen, von Schelling gefunden zu sein, in welcher „die einzelnen Dinge" stets neu erzeugt werden, ohne doch auf Realität und Wahrheit Anspruch zu haben. Nach Unten dagegen, in der Schwere, in dem Allgemeinen der kosmischen und tellurischen Kräfte, in den einfachen Naturqualitäten, welche im chemischen Processe das eigentlich Unsterbliche sind, können wir jene plastisch herausbildende Idealität seelischer Einheit und Mannigfaltigkeit nicht wiederfinden: und nach Oben hin, in der Sphäre des Geistes, wäre zu erweisen, was Schelling ebenso ununterschieden lässt, — wiewohl es Voraussetzung seiner Unsterblichkeitslehre (S. 72.) sein müsste, — wie in jedem geistigen Individuum eine eigenthümliche Idee sich verwirklicht, welche gleicher Weise als die höhere begeistende Potenz zu dem bloss Seelischen der Organisation sich verhält, wie diese zu den chemischen Stoffen, aus ihnen sich verleiblichend und sie sich unterwerfend.

Doch abgesehen von diesen speciellen Fragen, gelingt es vielleicht jetzt besser, die Idee des Abfalls nach Schellings eigenen Voraussetzungen zu deuten, wiewohl es auch hier sich fragt, wie weit es uns gelingt, das nicht überall klar Herausgebildete mit sicherem Sinne zu treffen.

Jenes erste Produciren der Ideen aus dem Absoluten,

welches er eine wahre transscendentale Theogonie nennt, enthält noch Nichts, was nicht absolut, ideal, blosse *natura naturans* wäre (S. 30.): wir sind hier überhaupt noch nicht bis zum wahrhaft Besondern, Endlichen gelangt; bis hierher ist also auch kein Abfall zu denken. Erst im zweiten Produciren der Ideen aus sich selbst beginnt er; aber damit auch eine gewisse, schwer auszuscheidende Zweideutigkeit dieses Begriffes, welche abermals lediglich ihren Grund zu haben scheint in dem nahen Aneinanderrücken von Punkten der Untersuchung, die weit von einander zu sondern wären.

Jenes aus Gott objektivirte und dennoch ideale Universum könnte nicht wahrhaft ein anderes Absolutes sein, ohne sich dadurch vom wahren Absoluten zu trennen, von ihm abzufallen. Im Absoluten liegt nur die Möglichkeit dieses Abfalls; die Wirklichkeit lediglich im Abgefallenen selbst; in der aus ihm selber stammenden That oder Vollziehung (S. 37. 38.).

Welches ist diese? Wir können nur finden: das zweite Produciren selbst, durch welches die Ideen zufolge ihrer wahren Gottgleichheit und „andern" Absolutheit eine neue Schöpfung aus sich hervorgehen lassen. Der Abfall ist daher die aus ihrer Gottgleichheit mit Nothwendigkeit (vgl. S. 39.) hervorgehende That: er ist daher so „ewig" als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt; er kann auch desshalb nicht „erklärt" werden, „denn er ist absolut und kommt aus Absolutheit" (S. 39. 40.): — demungeachtet liegt in ihm, in der Verwirklichung jener Absolutheit, der Grund des Endlichen und des Bösen: — sie ist das „Princip des Sündenfalles", an welches sich die Strafe knüpft, welche in der Verwickelung mit dem Endlichen besteht (S. 42. 40.). Die verwirklichte That des Ausser-Gott-Seins, die Kreatürlichkeit, ist auch, nicht der entfernten unmittelbaren Möglichkeit, sondern der unmittelbaren Wirklichkeit nach, die erste Sünde.

Hier erblicken wir nun sogleich den verhängnissvollen

Irrthum eingeleitet, welcher nicht für Schelling, wohl aber für Viele seiner Nachfolger, zum Wendepunkte ihres eigenen Falles geworden ist: das Ununterschiedenlassen bei Schelling, — bei den Andern die gänzliche Vermischung und Verwechselung — des Kreatürlichen und der falschen Endlichkeit, als wenn das Endlichsein an sich selbst schon die Sünde und das zu Strafende oder Gestrafte — mit innerer Nichtigkeit Gestrafte — wäre; ebenso als wenn in der Form des Ich (vgl. S. 41. 43.), in dem Sich-ergreifen des Geistes als eines Selbst, an sich schon der Sündenfall läge. Doch thut es nicht Noth, die weitreichenden Folgen dieses Grundirrthums neuerer Spekulation näher darzustellen, noch ist es Zeit, eine alte Polemik gegen denselben zu erneuern, welche der Verfasser schon seit seiner ersten philosophischen Schrift (der Vorschule zur Theologie) in allen Gestalten bekämpft hat: hier ist es nur unser Geschäft, bis zur ersten Quelle jener Verwirrungen zurückzugehen. Da ist nun nicht zu verkennen, dass Schelling selbst, nicht durch positive Lehrsätze, aber durch Uebergehen dazwischen liegender Bestimmungen, Veranlasser jenes Irrthums hat werden können. Erst durch seine spätern Erklärungen in der Abhandlung über die Freiheit, dass der Begriff der Immanenz des Endlichen in Gott, und der Abhängigkeit von ihm, an sich schon eine Selbstständigkeit desselben, ja Freiheit, nicht nur nicht ausschliesse, im Gegentheil einschliesse (S. 413. 414.), dass ferner das Böse in seiner unmittelbaren Erscheinung, als „Abgefallenes", nur am Ziele der Natur, im endlichen Bewusstsein, hervorbrechen könne, und auch hier nicht als unmittelbare Folge der Selbstheit, sondern einer innern Verkehrung derselben (S. 456.): — erst durch diese Erklärungen ist Schelling jener Deutung ausdrücklich entgegengetreten. Ebenso ist an eine andere Stelle zu erinnern, wo er erklärt, der letzte und vollgültige Aufschluss über den Ursprung der endlichen Dinge, und ihrer Scheinexistenz ausser dem Absoluten, könne nur in der praktischen Philosophie gegeben werden: ein

Ausspruch, der kaum einen Zweifel übrig zu lassen scheint über die Bedeutung jenes nur imaginativen, d. h. in falscher Vorstellung, in theoretisch-moralischer Verkehrung des Menschengeistes, beruhenden Abfalls oder Getrenntseins des Endlichen vom Absoluten.

Und so versuchen wir die Doktrin vom Abfalle, wie sie in Philosophie und Religion vorgetragen wird, folgender Gestalt zu deuten, freilich nicht ohne den ausdrücklichen Widerspruch einzelner (schon angeführter) Aussagen und Wendungen zuzugeben, dennoch vielleicht in dem einzigen Sinne, welchen der Zusammenhang mit dem übrigen Systeme zulässt. Dazu kommt, dass nur so die Lehre von der „Seele", als dem Producirenden von Raum und Zeit, und vom Scheinbilde der Materie, in welchem zugleich „der Ursprung aller Privation, aller Beschränkung und des daraus hervorgehenden Uebels" liegt (S. 44. 47. 48. 50.), eine verständliche Lösung erhält:

Nicht das „zweite Produciren" der Ideen, welche das sinnliche Universum als die unmittelbare Verwirklichung ihrer selbst erzeugen, enthält an sich schon den Abfall vom Absoluten im eigentlichen Sinne: jene sinnlich unmittelbaren Einzelnheiten, die vervielfältigten Exemplare der Ideen, sind darum doch nicht einzelne Dinge, Selbstständigkeiten geworden: sie sind zusammengefasst und gehalten von der ihnen immanenten Einheit ihrer Idee; und wie diese ihrer Immanenz in Gott, gerade in Folge ihrer Ebenbildlichkeit mit ihm, nie entweicht, sondern befasst ist in ihm, als der absoluten Einheit: so sind auch jene, mittels der relativen Einheit ihrer Idee, an der sie wie Zweige und Blüthen an ihrem Stamme hangen, von der Ureinheit getragen, auf sie bezogen, und in ihr Hindurchwirken aufgenommen.

Von dieser Einheit mit Gott, welche sie in der That daher nie verlassen, werden die einzelnen Individuationen der Ideen nur in einem falschen, der Totalität vergessenden Erkennen gesondert; es ist keine Losreissung der

That — sondern nur eine Abtrennung dem Denken nach: diess producirt durch falsche Imagination die „endlichen Dinge“, als von der inneren Einheit und Totalität des Absoluten abgesonderte Existenzen; diess erzeugt den Abfall von Gott: der Mensch, sein falsches Vorstellen, ist alleiniger Urheber desselben; aber auch nur ihm gilt diese Scheinwelt,) nur für sein von der Einheit abgewendetes Bewusstsein existiren sie (vgl. S. 72.); und jenes leere Abstraktum einer Materie, das sinnliche Universale einer oberflächlichen Reflexion, ist an sich, d. h. für jene absolute Einheit und das in der Wahrheit ruhende Erkennen, die philosophische Anschauung, nicht vorhanden.

Von dieser befreit daher die spekulative Anschauungsweise der Dinge, indem sie jene Gegensätze der Reflexion, von Endlichem und Unendlichem, Sinnenwelt und abstrakter Uebersinnlichkeit, von Anschauung und Denken verwirft: wir fassen vielmehr die Dinge so, wie sie sind, in der Totalität des Universums und der in ihm sich verwirklichenden Ideen; ihre erlogene Eigenheit und Absonderung verschwindet, und wir sehen in ihnen das Absolute nicht nur hindurchscheinen — denn dem Endlichen, weil es nicht ist, kann auch die Macht nicht beigelegt werden, welche den Strahl des Absoluten zu brechen oder zu umhüllen vermöchte, — sondern das unmittelbare Leben des Absoluten in dem sich selbst objektivirenden Universum seiner Ideen erblicken und besitzen wir schon in der Unmittelbarkeit der Anschauung. (Vgl. oben S. 694. 95.)

Wenn wir daher die einzelnen Versuche Schellings, sich über die Konsequenz seines ältern Princips zu erheben, auf dasselbe zurückbeziehen, mit der Frage, ob eine wahrhafte Steigerung desselben durch jene Versuche in der That erreicht und gelungen sei: so müssen wir umgekehrt uns bekennen, dass sich, statt besiegt zu sein, aus jenen Bildungsansätzen das ältere Princip nur noch in grösserer Macht und Ausschliesslichkeit wiederherzustellen scheint. Der Begriff der Immanenz Gottes in der Welt, ohne sich von hier aus zu dem der Transscendenz zu steigern, ab-

sorbirt im Gegentheil diesen wiederum: wir finden uns auf den Standpunkt des alten Identitätsbegriffes zurückversetzt, und müssen den Versuch, aus dem Begriffe der **Einheit** (Immanenz) selber den des **Unterschiedes** (der Transscendenz) zu begründen, für misglückt erachten, so tief und richtig an sich der Begriffsfortschritt wäre, **in der rechten Immanenz selber den Grund einer Transscendenz zu finden.** Auch der Begriff des Abfalls von Gott, der den Gedanken eines Unterschiedes, einer wahren Dualität von Gott und Kreatur, vorübergehend befestigen sollte, schwindet bei durchdringendem Verständnisse zu einem bloss imaginirten, zum Abfalle und Dualismus in einem **täuschenden Bewusstsein**, zusammen, und die volle Immanenz findet sich umgekehrt nur daran bestätigt: — wiewohl wir zugeben müssen, dass jene Idee eines verkehrenden imaginativen Princips im kreatürlichen Geiste, in welchem von **Schelling** der Grund aller Abwendung von Gott und, in der falschen Freiheit, auch der Ursprung des Bösen gesucht wird, auf etwas Tieferes und Realeres deutet, als der gegenwärtige Zusammenhang es zuzulassen scheint, und dass insofern die **Schelling**sche Lehre vom Abfalle, schon wie sie in „**Philosophie und Religion**" vorgetragen wird, zugleich einen weit speciellern Sinn einschliesst; aber zur Ausführung oder zur bestimmten Abscheidung dieses ethischen Sinnes von der allgemein metaphysischen Bedeutung, welche er dort zunächst haben soll, ist es nicht gekommen. Wir können ihn daher hier noch einen fremden, undurchbildeten, „mystischen" Bestandtheil nennen, welcher sich, künftigen Entwickelungen vorgreifend, in **Schellings** ursprünglichem Principe festgesetzt hat.

Die nächsten Schriften **Schellings** aus diesem Zeitraume drängen daher das sich vorankündigende neue Princip wieder in den Hintergrund, und der Standpunkt der Immanenz tritt reiner, als je, in ihnen wieder hervor: seine „**Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie**" (1805.), worin, was in Philosophie und Reli-

gion Idee hiess, als Position und Selbstaffirmation Gottes im ursprünglichen Selbsterkennen bezeichnet wird, suchen den Begriff des Endlichen besonders von der Seite aufzuheben, indem sie nachweisen, wie in jedem, auch dem einzelnsten und scheinbar beschränktesten Dasein, eine actuelle Unendlichkeit der Anschauung vorliege; und wie, was wir Endliches an den Positionen nennen, nur die Relation derselben auf einander ist, die Gott ihnen nicht geben, nicht positiv in ihnen bejahen, weil es bloss ein Accidentelles ist, aber ihnen auch nicht nehmen kann, weil er sie sonst zu einem reinen, absoluten All machen müsste, wie er selbst es ist. — Alles, was die endlichen Dinge, als solche, von Gott unterscheidet, besteht in einem reinen Mangel, in nichts Positivem. Die Relation, in der sie zu einander stehen, ist daher ihrem Leben in Gott entgegengesetzt, und „*insofern* ihr von Gott abgefallenes und abgetrenntes Leben“, in welchem das falsche Scheinbild der Ewigkeit, die Zeit, oder Entstehen und Vergehen stattfindet, während in dem ewigen Leben Gottes, als des All, Nichts in Wahrheit entsteht oder vergeht. — Es kann daher auch in der ächten Philosophie von keinem „Ursprunge“ des Endlichen, als des wahrhaft Nichtseienden, aus Gott die Rede sein, vielmehr findet zwischen dem Endlichen, sofern es als existirend gedacht wird, und dem Unendlichen gar kein Verhältniss Statt; — „so ist es gewisser Maassen richtiger, auch alle Stetigkeit zwischen ihm und dem Unendlichen aufzuheben“: *) — wodurch unsere Auslegung jener Lehre vom Abfalle für den damaligen Standpunkt Schellings zur höchsten Gewissheit erhoben wird. Mit diesen Erklärungen stimmen überein seine Abhandlung „über das Verhältniss des Idealen und Realen in der Natur“ und seine polemische

*) „Aphorismen“ u. s. w. in den Jahrbüchern der Medicin Bd. I. H. 1. S. 22. 23. 34. 35. (besonders §. 103.) 38. u. s. w. S. 75. 86. 76—81.

Schrift gegen Fichte, deren wesentlichsten metaphysischen und erkenntnisstheoretischen Gehalt wir schon angegeben haben.

Aber jener Versuch, wie wenig er entscheidenden Erfolg gehabt haben möge, hat doch für das Schelling-sche System nicht nur, sondern für die ganze spätere Philosophie, eine tiefere und allgemein lehrreiche Bedeutung: denn nicht in Zufall oder in sonstigen äussern Veranlassungen, sondern in einer innern Unzulänglichkeit des ihm zu Grunde liegenden Erklärungsprincipes selbst liegt jenes Misslingen, daher auch das Belehrende desselben; es ist nämlich bis jetzt noch ein gemeinsamer Mangel und ein ebenso gemeinschaftlicher tiefliegender Grund desselben, welcher das grosse, nach Schelling auftretende System nicht weniger trifft, als das ihm vorangehende; und indem wir ihn aufdecken, versetzen wir uns zugleich in den tiefsten Mittelpunkt der eigentlich metaphysischen Fragen hinein.

Der Begriff, den Schelling eigentlich fesseln und enthüllen wollte in jenen Begriffsentwicklungen insgesammt, ist der einfachste, aber zugleich universalste und tiefste: der des Da-Seins, des Wirklichen selber. Was Schaffen, Auswirken in der tiefsten Lebenswurzel bedeute, diesen Kern und Urquell aller Wirklichkeit zu enthüllen, scheint das Ziel seines innersten und anhaltendsten Forscherringens gewesen zu sein, das sich, äusserlich wenigstens, bis jetzt noch nicht genug gethan hat. — In der Epoche der Werke, die wir bisher betrachtet, hatte er die ebenso einfache Antwort: Schaffen, Hervorbringen ist der intellektuelle Akt einer sich objektivirenden Selbstanschauung; das bisher Eingewickelte (Ideelle) tritt damit in ausdrückliche Entfaltung (realisirt) auseinander: — die Schellingsche Einheit des Idealen und Realen in ihrem tiefsten Wesensgrunde. Das Geschaffene ist nur in diesem sich selber abspiegelnden Anschauen des Schaffenden, und dieser intellektuelle Entfaltungsakt ist der wahre Grund und das Princip alles Daseins. Aber auch, was sich in den kreatürlichen Dingen fortzeugt, und was die Lust der Pro-

pagation ausmacht, ist jener Drang, sich in einem Ebenbilde zu befestigen und anzuschauen.

Dieser einfache Gedanke ist der Kern des Schellingschen Idealismus; und wir setzen hinzu: wenn Hegels System Bedeutung und Wahrheit haben soll, so hat es sie nur in jenem Gedanken: und in der That meint das Letztere dasselbe mit dem in seine Momente sich zerlegenden und im unendlichen Anderssein derselben bei sich bleibenden absoluten Begriffe. Aber der Gedanke selbst bei Schelling ist eigentlich nur die gewaltigste Hypothese, ihm aufgedrungen, wie er sagt*), durch die lebendige Auffassung der Wirklichkeit selbst, welche in diesem Erklärungsprincipe am Erschöpfendsten begriffen werden konnte: die Weltbildung kann nur sein eine intellektuelle That, der ungeheuere Selbstanschauungsprocess, jenes zugleich Einen und unendlichen göttlichen Subjektes.

Dabei hätte Schelling noch immer das Recht, die Hegelsche Ausführung seines Princips als einen Abfall vom ächten Geiste des Idealismus zu bezeichnen: was bei ihm lebendig, concret, und darum auch begreiflich ist, hat sich dort, wie es scheint, in die öde Abstraktion eines, — man weiss nicht wie? — in Momente seiner selbst zerfallenden, eigentlich völlig unverständlichen absoluten Begriffes verwandelt. — Für uns ist es hier noch nicht Zeit, die wahre und grosse Bedeutung auch dieses Hegelschen absoluten Begriffes darzulegen; nur das ist herauszuheben, dass über den Grundgedanken jenes Idealismus: Schaffen ist intellektuelle That, auch die von Hegel vertretene Metaphysik nicht hinausgekommen ist; in jenem Satze liegt bis jetzt noch die höchste Blüthe der gegenwärtigen Spekulation.

Aber für alle auf diesem Principe beruhenden Weltansichten ist die Immanenz der einzig übrig bleibende konsequente Begriff: das im Schaffen Hingeschaute ist damit nicht eigentlich hervorgetreten aus Gott, als ein

*) Vorrede zu Cousin S. XIV.

Anderes mit selbstständiger Lebensregung und Loslassung von Seiten Gottes, und zu eigener Transscendenz desselben über jenes hinaus. Die Weltschöpfung bleibt die theoretische That eines innerlichen, wie energisch auch gedachten, Selbstbespiegelns. Wahrheit hat die Welt, aber keine Wirklichkeit in oder ausser Gott: es ist der vergeistigtste Akosmismus. Und sehr konsequent lässt Schelling daher selbst in dem Werke, welches den ersten Ansatz enthält, sich über jenes Princip zu erheben, die Ansicht von einer Realität der endlichen Dinge ausser Gott ebenso nur aus dem kreatürlichen Akte eines theoretischen Sündenfalls hervorgehen.

Zwar behauptet Schelling, dass den Gedanken Gottes Objektivität, selbstständige Wirklichkeit zukomme; und er könnte an den Künstler erinnern, der die Idee seines Werkes in plastischer Selbstständigkeit sich gegenüberstellt, und seine Idee erst hieran selber recht besitzt. Aber die nahe liegende Aehnlichkeit des Gleichnisses zeigt vielmehr die innere Unähnlichkeit des Begriffes, und dass jenes eben nur Behauptung bleibt. Abgesehen davon, dass der nicht göttliche Künstler eines Stoffes bedarf, um seiner Idee Wirklichkeit ausser sich zu geben, wovon hier die entgegengesetzte Voraussetzung gilt; so hat auch an sich das Kunstwerk kein eigenes, selbstständig sich fortpflanzendes Leben, keine Gewalt der Propagation: eine solche Schöpfung wäre schlechthin fertig und vollendet, lediglich Produkt des Alles fixirenden und bis zur Entschiedenheit treibenden weltschöpferischen Anschauens, und dessen völliges, bis in's Einzelne herausgewirktes Artefakt. Weder eine Selbstschöpfungs- und Selbstentscheidungsthat von Seite der Kreatur an sich selbst, noch weniger ein Fortzeugen aus dem Mittelpunkte eigenen Lebens ist aus diesem Principe gedenkbar; die Schöpfung wäre absolut vollkommen, aber ewig und bewegungslos. Diess ist das Paradoxe, Ungenügende, was für jene Weltansicht zurückbleibt: das Princip einer wahren Genesis und realer, selbstständig sich bewegender Weltkräfte ist abgeschnitten. Schelling sagt

zwar auch hier mit einem nicht zu verbergenden Gedankensprunge, dass das Absolute im Realen nicht wahrhaft objektiv würde, wenn es ihm nicht die Macht mittheilte, gleich ihm seine Idealität in Realität zu verwandeln, wenn die Ideen nicht selbst wieder producirende wären *). Aber diess wahrhafte Objektiv-werden ist eben hier die Frage und das zu Erklärende. Das aus dem ideellen Abgrunde der göttlichen Imagination zur Ausdrücklichkeit bloss Hingeschaute ist darum noch nicht „wahrhaft objektiv"; dafür muss noch etwas Anderes hinzukommen. Am Wenigsten kann ihm darum vom Absoluten die Macht „mitgetheilt" werden, abermals durch fortzeugendes Produciren die eigene Idealität in Realität umzusetzen: denn schon das erste Mal ist dieser Umschwung nicht gelungen; wir sind aus dem Umkreise des Idealen noch nicht herausgekommen, trotz aller Versicherungen des Gegentheils.

Diess ist die Widerlegung jenes Princips in höchster und umfassendster Instanz: aus ihm allein kann das „Dasein" nicht erklärt werden. Gewiss ist der eigentlichste Schöpfungsakt Gottes nicht ohne die Mitwirkung jener intelligenten That; der ewige, absolute Begriff, das hingeschaute Welturbild ist in Gott die nothwendige Voraussetzung seines Schaffens; aber jene ist es nicht allein und ausschliesslich, sie kann überhaupt nicht als das specifisch Schöpferische gelten, sondern dafür ist eine andere Potenz des Geistes zu suchen, welche in ihrer geistigen ideellen Natur zugleich den Keim des Realen einschliesst. Zu zweifeln ist nicht, welche dieses sei: es ist der Wille.

Hierzu ist Schelling, von Neuem seine Weltansicht vertiefend, nun selber noch fortgeschritten: es ist die dritte Epoche seiner Philosophie, beginnend mit seiner Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (Philosophische Schriften 1. Bd. 1809.), deren Urkunden jedoch weder nach Innen, — was die Ausbil-

*) Philosophie und Religion S. 23. 29—30. 37. u. s. w.

dung des neuen Principes, als solchen, betrifft, — noch nach Aussen, — was seine systematische Ausbreitung anbelangt, — mit einiger Vollständigkeit öffentlich vorliegen. Ein Endurtheil über diese dritte Epoche ist daher schon desshalb nicht möglich; dagegen scheint es wichtig und nöthig genug, der gewöhnlichen, die verschiedenen Standpunkte derselben nivellirenden Ansicht von der Schellingschen Philosophie gegenüber darzulegen, wie mit der Umgestaltung ihres Princips auch die Weltansicht selbst einen specifisch verschiedenen Charakter angenommen habe. Endlich scheint von selbst zu folgen, dass, wenn der Standpunkt der zweiten Epoche im Ganzen mit dem Hegelschen Systeme parallel ging, die Steigerung jenes auch eine Erhebung über die Gesammtheit des letztern in sich schliessen werde; und so wird es auch der weitere Fortgang ergeben. Wirklich berühren wir von hieran zum ersten Male im Bisherigen, — einige Anregungen aus Cartesianischer Philosophie und die Vorblicke Leibnitzens abgerechnet — die Keime und Bildungsansätze einer zukünftigen Philosophie; und es ist durchaus charakteristisch und aus dem Tiefsten geschöpft, wenn Schelling sein neues Princip mit den Worten einführt: es sei nun an der Zeit, dass der höhere, oder vielmehr der eigentliche Gegensatz, der von Nothwendigkeit und Freiheit, hervortrete, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung komme. *) Es ist nämlich sehr wahr, dass mit jenem idealistischen Schöpfungsbegriffe, weder der wahre, den Pantheismus überwindende Begriff der Kreatur, noch der entschiedene Begriff der kreatürlichen Freiheit, — beide gehen Hand in Hand — haben hervortreten können.

*) Philosophische Schriften Bd. I. Vorrede S. VIII.

Die ersten einleitenden Erklärungen, mit denen Schelling seine Abhandlung über die Freiheit eröffnet, dienen dazu, den Uebergang zu bezeichnen, durch welchen er das vorige Princip in das neue auflöste, oder, genauer und aufrichtiger gesprochen, wodurch er die Unbestimmtheit und das Schwankende in dem ersten schärfer fixirte, und es so zur Ausschliesslichkeit erhob.

Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht seiner ursprünglichsten Bestrebungen. Aus der erkannten Einheit des Dynamischen der Natur mit dem Gemüthlichen und Geistigen ging die Naturphilosophie hervor, welche, als blosse Physik, zwar für sich bestehen konnte, im Ganzen der Philosophie aber stets nur als der reelle Theil derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig wird. In der Freiheit realisirt sich der letzte potenzirende Akt (die höchste Potenz), wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verklärt.

„Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein, als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden: — bis zu diesem Punkte ist sie durch den Idealismus gehoben worden" (S. 419.).

So weit die vorläufige Ankündigung des neuen Princips: aber wir finden sogleich darin eine Unbestimmtheit aufzuklären, wodurch, was zunächst als blosser Uebergang aus dem reellen in den ideellen Theil des Systemes bezeichnet wurde, dennoch zugleich zur Widerlegung oder auch, wenn man so will, zur schärfern Bestimmung des vorigen Standpunktes ausschlug. Nach den vorigen Worten ist Freiheit, Wille, nur die „höchste" Potenz des subjekt-objektiven Processes, welcher in der bewusstlosen

Natur seinen Anfang nimmt: d. h. der Mensch, als der freie, wollende, aus sich selbst (näher zum Bösen oder zum Guten) sich bestimmende, ist der Gipfel dieser sich objektivirenden Selbstverwirklichung der absoluten Identität: aber auch, wie rückwärtsgreifend von hier aus gefolgert werden muss, — nur im Menschen ist eigentlicher Wille, Freiheit, Selbstthat wirklich. Er hebt sich aus den Tiefen der bewusstlos gährenden oder in Lebensinstinkten dämmernden Natur über sie, zur Freiheit und Macht aus sich selbst: er ist der wahrhaft und einzig Transscendente, der Geist, das göttlich Freie.

Diess die ursprüngliche, auch dem Ausdrucke nach hier nicht verleugnete Konsequenz des Systemes; diess zugleich der Sinn, in welchem auch ein vergeistigter Pantheismus, z. B. die Hegelsche Lehre, die Freiheit des Menschen, als diese im Menschen sich vollziehende Erhebung des göttlichen Geistes über die Natur, mit vollem Ernste und Nachdruck lehren kann. — Dennoch würden wir damit die rechte Meinung Schellings an dieser Stelle verfehlt haben. Was nach der bisherigen Konsequenz nur „höchste Potenz", das ausschliesslich Menschliche, sein kann, wird dennoch von ihm als das schlechthin Universelle, das Princip schlechthin alles Seins gefasst: „die ganze Philosophie strebt nur dahin, jenen höchsten Ausdruck zu finden"; — diese Worte bedeuten nicht den höchsten Ausdruck, zu dem sich real und in der Natur der Dinge die weltschöpferische Macht aufschwingt, sondern sie bezeichnen den höchsten metaphysischen Begriff für die Allgemeinheit des weltschöpferischen Principes selber, wie der weitere Verlauf der Abhandlung es sogleich ergiebt.

Daran verräth sich nun von Neuem die Unbeholfenheit, ja das gänzliche Ungeschick der wissenschaftlichen Form bei Schelling. Abermals ist das neue Princip nicht vermittelt oder abgeleitet, sondern nur aufgestellt, aus der Wirklichkeit aufgenommen, und zwar, was nur als höchste Potenz begriffen worden, wird sofort zum universalen Princip gemacht. Damit stellt sich jedoch die Unbe-

stimmtheit wieder ein, welche von] solchen bloss aufgenommenen Begriffen unabtrennlich ist. Wille, Freiheit, als diess Universelle, wird mit „Leben“, „Thätigkeit“, mit dem überhaupt, wodurch die Dinge werdende sind, gleichgestellt: er ist zugleich das allgemein Dynamische, die Lebenssucht oder „Begierde“, die „den Grund jedes besondern Naturlebens ausmacht“, der Trieb („Eigenwille“) jeglichen Daseins, „sich nicht nur überhaupt, sondern in dieser bestimmten Existenz zu erhalten“, der nicht zu dem schon geschaffenen Geschöpfe hinzugekommen, der vielmehr als das Schaffende selber zu denken ist (S. 420. 21. 27. 31. 55.).

Hierbei ist jedoch der Begriff des Willens in Gefahr, aus seiner scharfbegränzten Bestimmtheit, wonach er freibewusste Selbstbestimmung, Moment jener schöpferisch intellektuellen That, welche wir kennen gelernt haben, und nur dieser ist, sich in die alte Verwaschenheit zu verlieren, nach welcher er Alles in Allen, nicht die „höchste Potenz“, sondern die durch alle Potenzen hindurchgreifende, unendlich modificable Identität wäre. Und so droht der Fortschritt abermals, weil an keinen festen metaphysischen Begriff gebunden, und durch ihn gewonnen, in alte Standpunkte zurückzufallen. Den Beweis für das neue Princip kann aber Schelling eigentlich nur, wie früher, in der Berufung auf die lebendige Anschauung der Wirklichkeit finden. Aus der Regelmässigkeit einer blossen Verstandesthat das Weltdasein völlig zu erklären, ist unmöglich: „das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, sich mit dem Nothwendigen verbunden zeigt, beweist, dass es nicht bloss eine geometrische Nothwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern dass] Freiheit, Geist und Eigenwille hier mit im Spiele waren“ (S. 455.). Diese bedeutenden Worte erklären völlig, und rechtfertigen zugleich, die neue Wendung, welche Schelling genommen; nur wird die Frage übrig bleiben, in welchen metaphysischen Zusammenhang und in welche be-

griffsmässige Fassung jenes Princip wird eingereiht werden müssen?

Aber auch in diesem Betrachte müssen wir den tiefen Sinn bewundern, der Schelling bei dem gänzlichen Mangel jenes begriffsmässigen Zusammenhanges dennoch das Rechte hat treffen lassen. Wille ist die concreteste Zuspitzung der Persönlichkeit, die innigste Wechseldurchdringung des Idealen und Realen, der Macht und des intelligenten Lichtes: er bedarf daher zu seiner eigenen Voraussetzung des Realen, Substantiellen, — einer Natur in sich selbst; — und leerer, dieser realen Basis entbehrender Wille — wie manche der spätern Schellingianer diesen Begriff genommen zu haben scheinen *) — wäre abermals nur ein unwirkliches und ohnmächtiges, Nichts wahrhaft zu erklären geeignetes Abstraktum.

Dieser Auffassung tritt sogleich nun Schelling durch die energischsten Aeusserungen des Gegentheils entgegen. Es wäre einen Irrthum zu nennen, sagt er, dass der Pantheismus durch den Idealismus —(schon durch jenen ganz allgemeinen Begriff des Willens) — aufgehoben sei: denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder ebenso viel einzelnen Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei (S. 421. 22.). — Es bedarf dazu für den kreatürlichen Willen selber einer von Gott unabhängigen Basis seiner Existenz, überhaupt also einer Basis: diese kann nur die Natur, oder im Ganzen des philosophischen Systemes, der Realismus gewähren. „Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ganz leeres und abgezogenes System.“ — „Idealismus ist Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Princip hergeben; aber er muss

*) Vgl. des Verfassers Schrift: „über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie“ Bd. I. S. 119. 120. und die „Ontologie“ S. 528.

Grund und Mittel sein, in dem jener sich verwirklicht." — „Fehlt einer Philosophie diess lebendige Fundament, welches gewöhnlich ein Zeichen ist, dass auch das ideelle Princip in ihr ursprünglich nur schwach wirksam war: so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogene Begriffe mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit im schneidendsten Kontraste stehen" (S. 327. 28.). — So ist für Schelling der Realismus seines rückwärtsliegenden Standpunktes zugleich die allgemein wissenschaftliche Bedingung geworden, um dem neuen Principe die rechte Grundlage und Fassung zu geben. Wir gehen jetzt zur Darstellung desselben in seinen Grundzügen fort, nach den freilich nicht selten schwer zu deutenden Erklärungen in seiner Abhandlung über die Freiheit.

Gott kann nur den Grund seiner Existenz in sich selbst haben, so aber, dass dieser etwas Reelles und Wirkliches sei, nicht der blosse Begriff seiner Aseität, womit zuletzt Nichts gesagt oder erklärt wäre. — Wir können uns für den Beweis dieses Satzes auch hier an die allgemeine Grundansicht Schellings halten, dass alles Leben, alle aktuelle Wirklichkeit — also auch die göttliche — auf einem ursprünglichen Gegensatze von Einwickelung und Evolution, einem *terminus a quo* und *ad quem* des Daseins, einem Grunde von Existenz und einer daraus sich entwickelnden Verwirklichung desselben, beruhe. (Dieser *„Deus implicitus"* und *„explicitus"* tritt bekanntlich als der Hauptbegriff in Schellings „Denkmal" gegen Jacobi hervor.) — „Gott hat in sich diesen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm, als Existirendem, vorangeht: aber ebenso ist Gott wieder das *Prius* des Grundes, indem der Grund, als solcher, nicht existiren könnte, wenn Gott nicht *actu* wäre" (S. 436.).

Aber dieser Grund in Gott von Gott selber ist nicht nur etwas Reelles und Wirkliches; er muss nach der ganzen Grundauffassung Schellings eben damit zugleich etwas Erfahrbares, wenigstens in einigem Grade empirisch Nachzuweisendes, sein. Es ist die „Natur in

Gott" — bestimmter der Geist, Charakter der Natur, der Selbstschöpfungsdrang, mit dem sie blind, aber bewusstlos vernünftig, einem von ihr selbst unverstandenen Ziele von Bildungen sich zubewegt: — „die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären", die unergründliche Einheit, die Gott ist. Insofern ist sie auch „Wille; aber Wille in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbstständiger und vollkommner Wille, indem eigentlich der Verstand der Wille in dem Willen ist". (Richtig, Wille in eigentlicher Bedeutung ist nur das zweite Moment zum Denken, das durch den Begriff hindurchgetretene, in ihm licht gewordene Reale jener Sucht und blinden Begierde: damit ist aber der universale Begriff des Willens von Schelling selber wieder limitirt oder in's Unbestimmte gerückt; er giebt uns eine doppelte Bedeutung desselben: Wille in eigentlichem und uneigentlichem Sinne.)

Aus diesem Verstandlosen nun ist in eigentlichstem Sinne der Verstand geboren. Wiewohl nämlich das reine Wesen der Sehnsucht längst durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben hat, verdrängt ist, indem die ewige That der Selbstoffenbarung Alles in Ordnung, Regel und Gesetz aufgelöst hat: so liegt doch das Regellose zu Grunde; und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden.

Ohne diess vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Kreatur; „diess ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, das, was sich mit der grössten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt". Wiewohl nämlich dieser regellose Wille unvermögend ist, etwas Dauerndes für sich zu bilden; so ist er doch der Grund zu aller Mannigfaltigkeit und Vielheit der Dinge, zugleich zu ihrer Selbstheit, Gott, dem Existirenden, gegenüber. Allgemeine und besondere Naturanalogieen erläutern diesen Fundamentalsatz seiner Theorie (S. 431—33.).

Wir können diesen Willen des Grundes das *erste* Princip in Gott nennen. Aber in das chaotische Ringen desselben wird das Licht des *Selbsterkennens* gebracht: was auf dem vorigen Standpunkte *Schellings* ausschliessendes Princip war, darum aber zugleich nur in uneigentlichem Sinne galt, als „Selbstbejahung, Selbstbekräftigung" überhaupt, mithin dem sehr nahe kam, war jetzt ebenso uneigentlich universaler Wille, Selbstthat und Freiheit alles Wirklichen genannt worden: das wird hier zum *zweiten* Principe in Gott; aber es ist darum auch ein Selbsterkennen im eigentlichen und ausdrücklichen Sinne. Entsprechend nämlich der Sehnsucht — (weil diese an sich selbst schon ein dem Verstande Verwandtes, ihm Gemässes, das Intelligente in sich verschlossen Tragendes ist), erzeugt sich in Gott eine *innere*, *reflexive Vorstellung*, durch welche Gott sich selbst — (den *Inhalt* jener Sehnsucht) — *in einem Ebenbilde erblickt*. Diese Vorstellung (Selbstabspiegelung) ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, *verwirklicht* ist, obgleich nur *in ihm selbst*: sie ist der göttliche λόγος, der im Anfange bei Gott ist, der *in* Gott gezeugte Gott, — die ideelle, somit ohnehin durchaus vorweltliche Selbstverwirklichung Gottes (S. 434. Vgl. S. 483. 84.). — „In dem göttlichen Verstande selbst, als in uranfänglicher Weisheit, *worin Gott sich ideal*, *oder urbildlich*, *verwirklicht*, ist, wie nur Ein Gott, so auch nur Eine mögliche Welt. In dem göttlichen Verstande ist ein System" (jenes urbildliche System eben der Weltbildung), „aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben" (S. 486. 487.).

Diese Vorstellung ist zugleich der *Verstand*, das zweite Princip, das *Ziel* jener Sehnsucht, dem sie sich zubewegt. Gott aber, als Einheit beider der ewige Geist, in der reflexiven Vorstellung klar durchdringend und unterscheidend den Inhalt jener Sehnsucht, „spricht nun, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, das Wort aus, dass nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaf-

fender und allmächtiger Wille wird“ — das dritte Princip in Gott, — „und in der anfänglich regellosen Natur, als in ihrem Elemente und Werkzeuge, bildet“ (S. 434.). Hier wird jenes Ebenbild, in dem Gott zuerst ideell sich verwirklichte, auch real, und erst hiermit beginnt die eigentliche Kosmogonie.

Die erste Wirkung des Verstandes ist die Scheidung jener ursprünglich chaotischen Kräfte, um die in ihrem Abgrunde liegende, alle unter sich befassende und ordnende Einheit (was zugleich ihrer aller immanenter Zweck wäre) herauszuheben und zu verwirklichen. Diese Einheit, auf welche alle Kräfte der Natur zielen, ist der Mensch, darum zugleich das verwirklichte, der Natur eingeschlossene Ebenbild Gottes in der Schöpfung; „der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur fasste. Im Menschen allein hat Gott die Welt geliebt; und eben diess Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Lichte in Gegensatz trat“ (S. 437.).

Denn durch jene Erregung des Verstandes zur Scheidung der Kräfte, zum Aufgeben der Dunkelheit, wird die Sehnsucht zur Gegenwirkung angefacht; sie sucht den in ihr ruhenden Lebensblick in sich zu verschliessen, die Dunkelheit zu erhalten, „damit immer ein Grund bleibe“ (S. 434. 35.): — eine charakteristische, in ihrer Begründung aus dem bisherigen Zusammenhange aber schwer zu deutende Lehre. Die in dieser Scheidung getrennten, aber nicht völlig aus einandergetretenen Kräfte sind der Stoff, woraus nachher (für die Welt des Organischen) der Leib (die Unmittelbarkeit der sinnlichen Erscheinung) configurirt wird; das aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte, aber entstehende Band ist die Seele. „Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt: so bleibt sie eben desshalb selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen“ (S. 435.). Daraus das Selbstständige,

Centrale, Eigenwillige, was jedem Seelischen und Geistigen beizulegen ist. (Vgl. S. 454. 55.)

Bei dem Widerstreben der Sehnsucht aber, „welches nothwendig ist zur vollkommenen Geburt“, kann die Hervorhebung der allerinnersten Einheit nur in einer stufenweisen Entfaltung geschehen: hier tritt die Potenzenlehre wieder ein. Bei jeder Stufe entsteht ein neues Wesen aus der Natur, dessen Seele um so vollkommner sein muss, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Jedes Wesen hat daher ein doppeltes Princip in sich, welches jedoch an sich selbst nur Ein und das nämliche ist. Das erste Princip ist, wodurch sie von Gott geschieden, oder im blossen Grunde sind; das zweite, was in ihnen der Verstand herausgewirkt hat. „Da aber zwischen beiden eine ursprüngliche Einheit stattfindet und der Process der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips geht: so sind beide, obwohl in bestimmtem Grade, Eins in jedem Naturwesen“.

Jenes Princip ist der Eigenwille der Kreatur, der aber, sofern er nicht zur Einheit mit dem Lichte, dem Principe des Verstandes, erhoben ist, blosse Sucht oder Begierde, blinder Wille ist (aus welchem nachher in dem intelligenten Wesen die Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen abgeleitet wird). Diesem Eigenwillen der Kreatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen als blosses Werkzeug sich unterordnet. — In dem Menschen sind beide Principe in ihrer Stärke und Vollendung; in ihm ist ganz das finstere Princip, aber er ist zugleich Geist. „Wäre nun im Geiste des Menschen die Einheit beider ebenso unauflöslich, wie in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde“ (am Menschen) „nicht offenbar. Die in Gott unzertrennliche Einheit muss also im Menschen zertrennlich sein, — und diess ist die Möglichkeit des Guten und Bösen“ (S. 436—38.).

Es ist nicht dieses Ortes, den Fortschritt von der

Möglichkeit zur Wirklichkeit des Bösen weiter zu verfolgen. Nur so viel muss aus der Schellingschen Darstellung noch darüber entnommen werden, dass die allgemeine Erregung des Eigenwillens in der Kreatur, die Aktualisirung des Bösen in der Versuchung, darum nothwendig ist, damit an der Ueberwindung derselben das Gute als solches, in Gott, als dem Sichoffenbarenden, wie in der bewussten Kreatur, als der im Guten befestigten, durch die Versuchung hindurchgegangenen, völlig wirklich und offenbar werde. Erst dadurch erhält jedes Wesen die volle Schärfe und Eigenheit der Existenz: jedes kann nur an seinem Gegentheile offenbar werden, Liebe nur in Hass, Einheit in Streit. Wäre daher keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Grund muss wirken in der Schöpfung auf universale Weise, damit die Liebe sein könne, und er muss unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire. Dieses Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung des Bösen; er wirkt nur als der Wille zur Offenbarung; aber eben damit diese sei, damit die Liebe in ihrer Allmacht erscheine, muss er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen (S. 452—54, vgl. 490 f. 461.). Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben erst den letzten Grad der Bestimmtheit erhalten kann. In der (bewusstlosen) Natur übrigens kündigt sich das Böse nur durch seine Wirkung an: dahin gehört das Giftige, Lebensfeindliche, Zerstörende gewisser Naturkräfte, der natürliche Abscheu, den manche Erscheinungen im Menschen erregen; dahin auch der keinesweges in ursprünglicher Nothwendigkeit gegründete Vorgang, dass alle organischen Wesen ihrer iudividuellen Auflösung entgegengehen. Der Tod erscheint als Werk einer spätern, schon gestörten Naturordnung (S. 455—461. 462.).

Aber erst im Menschen tritt das Böse, als solches,

hervor: es ist die Verkehrung des Willens, die Erregung der Kräfte des Grundes, welche bloss dienen sollten zur Aktualität eines eigenen Triebes und einer besondern Sucht. Diese aber ist, wenigstens als Versuchung, eine durchaus universale, damit in ihrer Ueberwindung die Liebe, die wiederhergestellte Einheit, empfindlich werde. Diese Offenbarung und Macht des Guten muss aber im Reiche des Geistes die nämlichen Stufen haben, wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, dass auch hier der erste Gipfel der Offenbarung der Mensch ist; aber der urbildliche und göttliche Mensch, der im Anfange bei Gott war, in dem alle andern Dinge und der (kreatürliche) Mensch selber geschaffen sind. So muss das im Gegensatze mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen, ein menschlich persönliches werden, — der Gottmensch, als der Mittelpunkt des Reiches des Geistes oder der Geschichte (S. 457.).

Diese letztern Sätze der Schellingschen Abhandlung sind es eigentlich, welche bisher schon Einwirkung gefunden haben und zur fruchtbarsten Anwendung gekommen sind. Die spekulative Anerkennung einer Offenbarung im allereigentlichsten Sinne, die Nachweisung, dass diese demselben Gesetze stufenweiser Entfaltung in der Weltgeschichte unterworfen sei, wie die Offenbarung des göttlichen Weltplanes in der Natur, die Versuche, die Oekonomie der göttlichen Offenbarung in der Geschichte nicht mehr bloss rationalistisch, oder symbolisch, sondern concret, als einen ebenso sehr im Natürlichen, wie im Geistigen, sich abspiegelnden Process zu begreifen, — alle diese Begriffe haben die erste Anregung zu einer spekulativen Behandlung der christlichen Lehre gegeben, durch welche — wir sagen nicht zuviel, — eine völlig neue Epoche der Religionswissenschaft begonnen hat. Der metaphysische Inhalt der Abhandlung hat dagegen, wie schon die bisherige Berichterstattung zeigen kann, desto weniger eingewirkt.

Aber Gott ist bisher nur betrachtet worden „als sich selbst offenbarendes Wesen“, als freischaffender allmächtiger Wille, der den Inhalt jenes Verstandes, der „uranfänglichen Weisheit“, den chaotischen Kräften des Grundes einbildet. Aber wie verhält er sich zu dieser Offenbarung als „sittliches Wesen“? Hat er das Böse, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit durch die Selbstoffenbarung bedingt ist, auch gewollt, wenn er diese gewollt hat, und wie ist dieses Wollen mit seiner Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in Einklang zu bringen?

Dass zunächst die Selbstoffenbarung freie That sei, ist schon durch alles Vorhergehende, ja durch die ganze Ansicht, begründet. „Wäre uns Gott ein bloss logisches Abstraktum, so müsste auch Alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre nur das höchste Gesetz, von dem Alles ausfliesst, aber ohne Personalität und Bewusstsein“. — Aber er ist Persönlichkeit, und zwar höchste Persönlichkeit. Wenn nämlich der Begriff der Person auf der Verbindung eines Selbstständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so dass beide sich ganz durchdringen und Ein Wesen sind; so kommt Gott dieser Begriff im eminenten Sinne zu: die Natur, das Wirken jenes Grundes, ist die Basis, — die reale Seite in Gott; der Verstand, die abspiegelnde Selbstdurchdringung, ist die ideale Seite, aber zugleich damit das höhere, die Einheit des Bewusstseins verwirklichende Band, welches Gott zur Person, zum Geiste, mithin auch zum frei sich bestimmenden Geiste macht.

Allein weil in Gott zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, der aus dem Grunde, und der durch den Verstand; so muss auch der Begriff seiner Freiheit in Beziehung auf beide verschieden bestimmt werden. Der erste Anfang zur Schöpfung ist der Wille des Grundes: dieser ist jedoch „kein bewusster oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewusstloser, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust“ u. s. w. (S. 482.).

Schlechthin freier und bewusster Wille ist dagegen der „Wille der Liebe", der Selbstoffenbarung aus dem Verstande, eben weil er diess ist; und die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. „Die Schöpfung" (in jenem Sinne eines Scheidens und Ordnens der Kräfte „aus der alten Natur") ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es giebt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und Alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes, nicht nach einer abstrakten Nothwendigkeit, die wir nicht ertragen würden im Handeln, geschweige Gott". — „Das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes, als diese Reduktion der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Willen" (S. 484.). *)

Aber es fragt sich doch ausserdem noch, ob die That der Selbstoffenbarung Gottes auch in dem Sinne frei gewesen sei, dass er alle Folgen derselben (die dadurch miterregte Verwirklichung des Bösen) vorausgesehen habe? Auch diess ist zu bejahen; in der reflexiven Vorstellung, in welcher Gott ideal sich verwirklicht (oder, was Eins damit ist, voraussieht, was aus seiner Verwirklichung erfolgen muss), kann auch diess nur enthalten sein. Dennoch muss der Wille zur Offenbarung, die Liebe und Güte in Gott, überwiegen, damit es zur wirklichen Offen-

*) Dieser Begriff der Person scheint auch in der spätern, dem grössern Publikum noch unbekannten Darstellung von Schellings Systeme den Mittelpunkt zu bilden, wie aus den Andeutungen Stahls (Phil. des Rechts Bd. I. S. 324—30.) darüber sich ergiebt. Sätze, wie die von Stahl aufgestellten: „die Person ist das vollendetste System, das Ursystem, und es giebt kein System ausser ihr"; oder: „wir streben nur darum Alles systematisch zu machen, weil Gott persönlich ist", und ähnliche, tragen viel zu sehr den Stempel urkundlicher Originalität und innerer Verwandtschaft zum Sinne der hier betrachteten Abhandlung, als dass wir nicht die ursprünglichen Worte Schellings darin vermuthen sollten.

barung komme; und „diese Entscheidung" (der Offenbarungs-, Schöpfungs-Entschluss) „vollendet erst den Begriff derselben, als einer bewussten und sittlichfreien That" (S. 484.). — Die Offenbarung ist eine sittlich nothwendige, — der einzig zulässige Begriff einer Nothwendigkeit in Gott; damit der Sieg der Liebe sei, damit diese völlig offenbar werde am Gegentheile und Widerstande, hat Gott auch diesen und alle seine Folgen in der Schöpfung über sich genommen. Und in diesem Sinne lässt sich sagen, dass Gott mittelbar auch das Böse gewollt (S. 485—491.).

Allein wir müssen noch andere charakteristische Aussprüche Schellings hier anreihen, welche, wie sie geeignet sind, die Rechtfertigung Gottes wegen Waltenlassens des Bösen noch weiter zu treiben, als irgend eine Philosophie es unternommen hat, von der andern Seite doch in den Sinn der ganzen Weltansicht entscheidendere Blicke thun lassen, als bisher. — „Dass Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, dadurch wirkte er der Finsterniss entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Princips das Wort, als ein beständiges Centrum und ewige Leuchte, entgegen. Der Wille zur Schöpfung war daher unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes und damit des Guten; das Böse aber kam in diesem Willen, weder als Mittel, noch als *conditio sine qua non* der grössten Vollkommenheit der Welt, in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch viel weniger einer Erlaubniss" (S. 491, 92.). Hieraus widerlegt Schelling den Leibnitzischen Begriff des Bösen, als der begleitenden Bedingung zum Guten. Gott kann dem Willen des Grundes nicht wehren, oder ihn aufheben, indem Gott damit die Bedingung seiner Existenz, seine Persönlichkeit, aufhöbe. „Damit also das Böse nicht wäre, müsste Gott selbst nicht sein".

Hiermit ist von Schelling einer Ansicht Raum gegeben, welche an die Vorstellung eines Dualismus in Gott selber streift. Das bewusstlose Wirken des Grundes, welches die chaotischen Geburten hervorgebracht, ist das ursprüngliche und erste, dem durch das Verhängniss, welches im Gesetze alles Lebens liegt, Gott selbst nicht hat entgehen können. Die Auswirkung des Bösen, welche mit darin enthalten ist, ist daher gleichfalls von Gott weder zugelassen, noch beschlossen; sie ist die unwillkührliche Folge jenes ungeordneten Aufgährens des Grundes, welcher Gott, der Existirende, die Person Gottes, vielmehr bändigend und ordnend entgegentritt, als allein der Wille des Guten; und hiermit beginnt die Schöpfung, welche daher zugleich (wie es die Abhandlung in ihrem letzten Theile weiter entwickelt) in ihrem Fortgange eine Besiegung und Aufhebung jener Kräfte des Grundes ist, indem diese aus dem Triebe, selbstständig und ausser ihrer wahren Einheit zu wirken, in sich zurückgebracht und in den Zustand des Grundes, der Potentialität, versetzt werden, wodurch das Böse das wird, was es immer sein sollte, Basis, Unterworfenes. Das Ende der Offenbarung (die Vollendung der Schöpfung) ist daher die Ausstossung des Bösen vom Guten, d. h. die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität.

So lange aber die anfängliche Dualität dauerte, herrschte das schaffende Wort in dem Grunde: „diese Periode der Schöpfung" (der Dualismus des untergeordneten, widerstrebenden und des übergeordneten, überwindenden Princips) „geht durch alle hindurch bis zum Ende. Wenn aber die Dualität durch die Scheidung vernichtet ist, ordnet das ideale Princip sich und das mit ihm Eins gewordene gemeinschaftlich dem Geiste unter, und dieser, als das göttliche Bewusstsein, lebt nun auf gleiche Weise in beiden Principien". — „Das ist die Zeit, wo Gott Alles in Allen, d. h. wo er ganz verwirklicht sein wird" (S. 496. 94.).

Doch die Härte, ja das Bedenkliche jenes Dualismus

in Gott, welcher Eschenmayer'n in seinem bekannten Sendschreiben an Schelling sogar zum harten oder gewagten Vorwurfe veranlasste, dass diese Ansicht Gott, als Existirenden, aus etwas dem Teufel Aehnlichem hervorgehen lasse, hat Schelling selbst gleich ursprünglich schon auszugleichen gesucht, vielleicht freilich nicht ohne dadurch den Gewinn, welchen die Lehre vom Grunde in Gott ihm darbot, zu gefährden und theilweise sogar wieder zu limitiren.

Ueber jenen beiden gleich ewigen Anfängen, sagt er, muss ein Wesen sein, was nur als die absolute Indifferenz beider bezeichnet werden kann, — „der Urgrund oder vielmehr der Ungrund" — welches in jedem derselben nicht nur zugleich, sondern gleicherweise, in jedem als das Ganze, wirklich ist.

„Der Ungrund theilt sich aber in die beiden gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz; — denn das ist das Geheimniss der Liebe, dass sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte, und doch nicht ist und nicht sein kann, ohne das Andere". — Indem sich aber, was aus dem Grunde ist, allmählich in der fortschreitenden Scheidung der Kräfte dem Geiste, und dadurch der höchsten Einheit, unterwirft, um völlig selbstständig und in freier Eigenheit doch zugleich Eins zu sein mit Gott, indem so die Schöpfung und die Weltkrisis zugleich vollendet wird: „ist in dem Geiste das Existirende mit dem Grunde zur Existenz Eins; in ihm sind wirklich beide zugleich, er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geiste ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen Alles gleiche, und doch von Nichts ergriffene Einheit, das von Allem freie und doch Alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Worte

die Liebe, die Alles in Allem ist". — „Nur Gott, als Geist, ist die absolute Identität beider Principien, aber nur dadurch und insofern, dass und inwiefern beide seiner Persönlichkeit unterworfen sind" (S. 497—501.).

Diess ist nun der höchste Licht- und Gipfelpunkt, bis zu welchem Schelling in dieser Abhandlung, und überhaupt wohl in den durch den Druck noch bekannt gewordenen Urkunden über sein System, fortgeschritten ist. Hiermit ist jedoch — was zunächst zu zeigen — die Lehre von dem relativ unabhängigen Grunde, aus welchem das Chaos, als ursprünglichstes, und die Aktualisirung des Bösen stammt, bedeutend modificirt. Es ist kein Unwillkührliches mehr, keine unentweichbare Nothwendigkeit, wie es vorher erscheinen musste, wonach in Gott selbst das Dunkel dem Lichte, das Chaotische und Blindwirkende dem Verstande vorausgeht; sondern mit freiem Entschlusse, in der Absicht, „damit" durch die Einigung des Getheilten das Leben und die Liebe empfindlich werde, scheidet sich Gott in jene beiden Anfänge. Dadurch fallen jedoch, wie schon bemerkt, die Vorbehalte hinweg, durch welche Schelling die Verwirklichung des Bösen und seine Theilnahme daran von Gott abwenden zu können glaubte. Bestimmt sich Gott in freiem Entschlusse dazu, sich zum Grunde seiner selbst zu machen, sammt allen daran geknüpften, ausdrücklich „vorausgesehenen" Folgen für die Oekonomie der Schöpfung; so ist es Gott nun allerdings selbst, welcher mittelbar auch das Böse erregt, und auch Schelling musste wieder auf die Anfangs verworfene Bestimmung Leibnitzens zurückkommen, welche ohnehin seiner ganzen Grundansicht völlig zu entsprechen scheint, dass das Böse die „Bedingung, ohne welche nicht", des verwirklichten Guten sei, universal erregt, zur Befestigung und zum Siege der Liebe und des Göttlichen in der Schöpfung. Aber nicht nur dieser kleine Widerspruch, sondern ein noch tieferer Zwiespalt des Systemes mit sich selbst ergiebt sich aus jenen spätern

Bestimmungen im Gegensatze mit der fundamentalen Lehre eines von Gott unabhängigen Grundes in Gott selbst, wovon am Schlusse dieses Abschnitts bei Erwähnung der letzten Gestalt des Systemes noch Etwas hinzuzufügen ist.

Dennoch wäre von der andern Seite sogleich herauszuheben, dass jene so eben vernommenen Schlusserklärungen vollständig ausreichen, um dem Begriffe der Immanenz von Gott und Welt, von Unendlichem und Endlichem, wie der frühere Standpunkt Schellings ihn mit sich brachte, ein Ende zu machen. Schellings spätere Schüler haben behauptet, seine gegenwärtige Lehre sei so wenig Pantheismus, dass sie vielmehr zur Bekämpfung seines Princips weit tiefer greifende Fundamentalbegriffe in Bewegung zu setzen vermöge, als die herrschende theistische Denkweise. Wir müssen diesem Urtheile, von allem Andern abgesehen, was die Lehre uns zu bedenken giebt, völlig beitreten. Gott tritt in die beiden gleich ewigen Anfänge der Schöpfung auseinander, er gönnt so der Kreatur, ihren Ursprung und ihre Selbstständigkeit in dem einen derselben zu haben, damit er am Ende der Dinge mit der selbstständigen und freien sich vereinigen, damit die Liebe sich verwirklichen könne. Hier kann mit Recht behauptet werden, dass Gott diese Liebe, welche er am Schlusse verwirklicht und offenbart, auch am Anfange ist: abermals jedoch nicht im Sinne eines abstrakt allgemeinen Wesens, sondern als ewiges Subjekt, als absolute Persönlichkeit. Indem er nämlich gedacht werden muss, als ebenso frei über jenen Gegensätzen schwebend, wie sich ihnen hingebend, aber doch nicht minder sich völlig daraus zurückbehaltend, indem er in jedem der Gegensätze nicht nur zugleich, sondern ganz, als derselbe ist: lässt sich dieses völlige Eingehen in den Gegensatz und die eben so völlige Freiheit oder Indifferenz davon nur begreiflich finden an einem höchsten Subjekte, in dessen persönlichem Geiste und Bewusstsein; denn nur des Geistes Eigenschaft ist es, dass er im Wechsel der Zustände sich ganz bewahrt und, in alle Gegensätze oder Ausschliess-

lichkeiten eingehend, darin sich doch als der Ganze und Selbe mit hinzubringt.

Wenn also Schelling — um noch einmal an seine späteste Erklärung zu erinnern — Gott „das absolute Subjekt“ nennt, „das seiner Natur nach sich objektivirt, aber aus jeder Objektivität siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis es zuletzt als über alles siegreiches Subjekt stehen bleibt“: so ist ihm von hier aus ebenso die rückwärtsgreifende, freilich noch nicht ausdrücklich von ihm ausgesprochene Folgerung einzuräumen, dass Gott darum auch als ewiges Subjekt *am Anfange* gedacht werden müsse, nicht erst in Folge der Selbstpotenzirung durch den Weltprocess.

„Damit“ nämlich Gott am Ende des vielverschlungenen Weltprocesses als diess „siegreiche“ Subjekt, — als die Einheit des göttlichen und kreatürlichen Geistes, — auferstehen könne; — wie ist dieser wundervolle Vorgang (der endliche „Sieg“ einer Vorsehung) in der That anders begreiflich zu machen, als unter Voraussetzung eines Ursubjektes, einer diesen Sieg vorausschauenden, wie bewusst auswirkenden Macht von Anfang? Ueberhaupt ist diess der gründlichste und fruchtbarste Weg der Forschung, wie er hiermit auch von Schelling wenigstens eingeleitet zu werden scheint, von dem Weltbegriffe zum Begriffe Gottes aufzusteigen, d. h. die innerweltliche Manifestation desselben zur Prämisse zu machen, auf welche die Schlüsse über seine vorweltliche Natur gegründet werden müssen, — oder in jener die Daten für diese aufzusuchen.

Diess ist unsers Erachtens auch der eigentliche Bildungsgang rein metaphysischer Forschung seit ältester Zeit gewesen, welchen wir erneuert eingeschlagen haben, um, ohne jenen (Schellingschen) Umweg, der sich nicht ohne Gefahr der Verirrung erwiesen hat, auf das nächste Ziel der Metaphysik, zugleich den Höhenpunkt der eigentlichen Philosophie, den Begriff

der göttlichen Persönlichkeit, bis zu dessen Voraussetzung wenigstens Schelling hier gelangt ist, völlig selbstständig von sonstigen Beziehungen zur Realphilosophie loszugehen. Was bei Schelling nämlich in seiner realphilosophischen Konstruktion der Begriff der Potenzen und der höchsten Potenz enthält, fasst unsere metaphysische Beweisführung allgemeiner unter dem Begriffe des in der Welt allgegenwärtigen, immanenten Zweckes: das eigentliche metaphysisch zu bearbeitende Problem ist die universale Weltthatsache einer unendlichen Zweckverknüpfung, auf deren ungeheuerer Garantie die Metaphysik zuletzt den unabweislichen Ausspruch gründet, dass das Absolute, als eine der Welt den Zweck einschauende Macht, darum selbst nur als urdenkendes und (desshalb auch) wollendes Wesen gedacht werden könne. Damit verschwindet jedoch, was noch wichtiger wäre, jede Voraussetzung eines anfänglichen Dunkels in Gott, als eine widersprechende, ja in tiefster Bedeutung widersinnige, weil sie sich mit jener Thatsache allgegenwärtiger Zweckverknüpfung im Universum unverträglich zeigt. Der Zweck in den Weltdingen, wenn Ernst mit diesem Begriffe gemacht wird, kann nicht gefasst werden, als ihnen aufgeprägt durch eine erst später über sie kommende Anordnung eines ursprünglich regellosen, der Zweckbildung fremden Stoffes, wie aus den Principien der Schellingschen Kosmogonie folgen würde: der Zweck des Dinges muss selber aus seinem Grunde stammen, seinem ursprünglichen Wesen einverleibt sein, ja als Eins mit diesem gedacht werden. *)

*) Die metaphysische Ausführung jenes Begriffes in der angegebenen Weise giebt, neben der Ontologie des Verfassers, besonders seine Abhandlung zur spekulativen Theologie in der Zeitschrift für Philosophie (Bd. V. H. 2. S. 195—254.), worin auch (S. 216—19.) ein summarisches Urtheil über die Schellingsche Lehre nach ihrem gegenwärtigen Standpunkte, abgegeben wird, auf dessen Inhalt und Gründe wir später noch zurückkommen müssen.

Doch wäre weit gefehlt, wenn man jene Lehre von einem dunkeln, bewusstlos wirkenden Grunde in Gott, die Schelling auch später nicht aufgegeben zu haben scheint, so vielfache Inconvenienzen nach allen Seiten hin sie seinem Systeme bereiten muss, bloss aus der noch fortdauernden Verbindung desselben mit den Begriffen seiner ältern Naturphilosophie herleiten, und den Grund davon in einer Uebertragung ihrer Potenzenlehre in's Metaphysische finden wollte. Sie hängt bei ihm vielmehr auf das Tiefste mit einem andern Probleme zusammen, dessen Lösung er durch jene Ansicht herbeiführen wollte. Am Unumwundensten hat er sich darüber in dem Denkmale gegen Jacobi ausgesprochen. Jacobi's Alternative nämlich bekämpfend, wonach dieser behauptete, es könne nur zwei Hauptklassen von Philosophieen geben, solche, welche das Vollkommene aus dem Unvollkommenen hervorgehen und allmählich sich entwickeln lassen (der Naturalismus), und solche, welche als Ursprung von Allem das Vollkommenste vorausgehen lassen, „ein sittliches Princip, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz, einen Schöpfer-Gott" (der Theismus) *); stellt Schelling ein drittes, beide vermittelndes System auf, aus folgenden Gründen **):

Das Tiefste, Verborgenste in Gott, seine Ascität, ist nicht schon selbst Bewusstsein, also der bewusste Gott. (An sich gewiss nicht; die Realität in Gott, seine Natur, einseitig für sich selbst genommen, müsste als ein ebenso Dunkeles gedacht werden, wie im kreatürlichen Geiste eine dunkle Grundlage von Existenz ist: aber die doppelte Frage bleibt zurück, ob in Gott diese seine Natur nicht gleich ursprünglich von Bewusstsein und Selbstdurchsichtigkeit durchdrungen ist, was ihn eben zu Gott

*) „Ueber göttliche Dinge und ihre Offenbarung": Jacobi's Werke Bd. III. S. 382.

**) „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen" S. 76—87.

macht? Sodann noch bestimmter: ob Gott mit jenem dunkeln Grunde seiner selbst schon schaffend wirke? Und jene Frage bejahend, diese verneinend, hätte man damit die Richtigkeit und Allgemeinheit jenes Satzes, welcher allerdings die Grundlage jedes wahren und lebendigen Theismus bildet, nicht aufgegeben; ja man hätte sie vielleicht von anderer Seite her nur verschärft und bestätigt.)

Dass sich das Vollkommene aus seinem eigenen Unvollkommenen erhebe, darin liegt nichts Widersinniges; Schelling bestätigt den Satz an Beispielen aus der Natur des endlichen Geistes. Nothwendig muss jedoch das Allervollkommenste — dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in sich hat, — vor allen Dingen sein. Das Vollkommenste, dem blossen Vermögen nach, ist daher zuerst. „Die Frage ist aber, ob es als das Allervollkommenste zuerst war, welches schwer zu glauben ist, aus vielen Gründen, zunächst aber schon aus den ganz einfältigen, weil es, im wirklichen Besitze der höchsten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge hatte, durch die es, unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte“.

Diess halten wir für den wahren, zugleich tiefgeschöpften Grund, welcher Schelling die Lehre von einer ursprünglichen Evolution aus dem Unvollkommen in's Vollkommene in Gott selber nicht aufgeben liess. Woher überhaupt sonst das ganze Reich, das Universum, des Bewusstlosen, gegen welches das Reich des Bewussten, des freien Geistes, äusserlich zum Unbedeutenden verschwindet; woher das mühsame Ringen der Natur selbst, stufenmässig, und in wiederholten Ansätzen, die Gestalt dieses Geistes, und das äussere Gefäss einer sinnlich seelischen Organisation für denselben zu finden, wenn es der Allmacht des vollkommensten Geistes möglich gewesen wäre, gleich ursprünglich auch das vollkommenste, und nur das vollkommenste

Geschöpf zu bilden? Ist daher nicht in ihm selbst eine Schranke anzunehmen, ein Widerstrebendes, welches nur gradweise, aus dem Innersten seiner selbst her, überwunden werden konnte? — Es verdient bemerkt zu werden, welche hypochondrische, aber originale und tiefsinnige Lehre Friedrich Daumer aus jenen Prämissen und überhaupt aus der sich ihm aufdrängenden Grundanschauung von dem Uebergewichte und der Ursprünglichkeit des Unvollkommenen ausgeboren hat, indem er den Grund aller Unvollkommenheit und aller Uebel des Daseins unmittelbar in Gott selber findet, der in seinem Selbstgebärungsprocesse durch die Welt noch keine höhere Stufe der Vollendung sich errungen hat. Alle Individuation und Einzelnheit, auch der Geister, ist nach ihm nur die unwillkührliche, wieder abzustreifende Folge jenes sich selber suchenden, zur Gestalt bringen wollenden Ringens in Gott; im Tode, als der Vernichtung derselben, werden er und sie selbst wieder befreit von diesen temporären Versuchen des Daseins: sie kehren in die Ruhe in Gott zurück, und wenn von einem Wiedererscheinen Verstorbener die Rede ist, so ist auch diess nur die krankhaft widernatürliche Aufstörung eines überreizten Lebens, welches jene Ruhe noch nicht finden kann, die mit der völligen Aufhebung der Individuation in Gott Eins ist. — Wie grundverschieden nun auch diese Lehre von der Schellingschen sei, indem man sie das Widerspiel der letztern, eine Philosophie des Todes, nennen könnte: so ist sie doch aus denselben Keimen, aus dem Bewusstsein derselben Grundprobleme, nur in einseitiger Steigerung einzelner derselben, hervorgegangen; und auch, wie dieser, muss man ihr zugestehen, aus einer tiefen, in Gemüth und Geist durchbildeten Grundanschauung geschöpft zu sein, welche nicht durch blossen Begriffssyllogismus widerlegt, sondern deren Bedürfniss und Anliegen befriedigt werden muss durch eine wirklich lösende, jene Fragen aufklärende Gesammtansicht. Wiefern diese Befriedigung in Schellings gegenwärtiger Philosophie erreicht ist, muss bis zu ihrer Veröffent-

lichung unentschieden bleiben; in Hegels Systeme und in den herrschenden Vorstellungen der Schule ist Nichts davon vorhanden, indem man hier nicht einmal jener Frage mit Bestimmtheit sich bewusst wird, und ihr tiefes Gewicht empfindet! —

Ebenso ist es die andere leitende Idee der Schellingschen Lehre, dass allem Leben ein Schicksal, die Nothwendigkeit eines Werdens aus der Ueberwindung von Gegensätzen, auferlegt sei; so auch dem Leben Gottes, falls es wirklich das lebendige, noch mehr das geistige, sittlich freie sein solle. Schelling spricht sich darüber auch im „Denkmal" auf das Bestimmteste aus *). Wenn des göttlichen Wesens Art in Liebe und Güte besteht, so kann seine vorausgesetzte Natur nicht auch in Güte und Weisheit bestehen, weil sonst kein Unterschied wäre; in ihm selbst muss daher ein Mangel, wenigstens von selbstbewusster Güte und Weisheit, es muss in so weit blosse Stärke sein. Und wie sollte Gott doch selbst, sammt seiner Weisheit und Güte, bestehen ohne Stärke, da Stärke eben das Bestehen ist? Denn wo keine Stärke, da ist auch kein Charakter, keine Individualität und wahre Persönlichkeit; und nur durch die Stärke kann auch die höchste Güte zur Majestät erhöht werden.

Wenn aber einmal eine Stärke, also Etwas, was bloss Natur ist, im höchsten Wesen vorausgesetzt werden muss: so kann kaum noch gefragt werden, was vorausgegangen, ob Güte und Weisheit zuerst gewesen, und dann die Stärke „darüber" gekommen sei, oder vielmehr umgekehrt! Und so folgt denn von selbst, dass das zuerst Gewesene — „nicht zwar eine Natur der Dinge" (eine Schöpfung), „die noch gar nicht hier-

*) Man vergleiche in weiterer Beziehung noch daselbst seine Erklärungen über den Begriff der Persönlichkeit Gottes, S. 94 — 100; über den Begriff des Lebens S. 102 — 104. 107. u. s. w.

her gehört, — wohl aber die Natur des Wesens selber sei, das sich zum *actu* Vollkommensten aus sich selber evolvirt habe": — (wobei jedoch immer noch die allgemeine Voraussetzung zu prüfen bleibt, ob in Gott überhaupt von einem solchen „Vorausgehen" des Einen oder des Andern die Rede sein könne, wo dann leicht das ganze Entweder-Oder dahinfallen möchte.)

Auch die Intelligenz, welche wir dem göttlichen Wesen beilegen, kann nicht so blank und bloss auf sich selber, als Intelligenz, beruhen, sie bedarf eines Seins, einer realen Erfüllung, „indem sie, als Denken, gleichsam das Dünne und Leere, wie jenes das Dicke und Volle ist". Aber der „Anfang" einer Intelligenz in ihr selber — (ein Anfangen, ein wirkliches Vorausgehen eines Nichtintelligenten, als eines besondern und für sich bestehenden Zustandes, diese Konsequenz ist jedoch abermals nicht gefordert durch den an sich richtigen Inhalt jenes Satzes) — kann nicht wieder Intelligenz sein, „weil sonst keine Unterscheidung wäre", aber auch nicht schlechthin nicht intelligent, weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Die Gegner dieser Ansicht haben aber, nach Schelling, noch das besonders gegen sich, dass sie nicht zu erklären im Stande sind: „wie doch aus einer so ganz klaren und durchsichtigen Intelligenz ein so sonderbar verworrenes — wenn gleich in Ordnung gebrachtes — Ganzes, wie die Welt, habe entstehen können"? (Denkmal S. 78. 81. 83—84. 86. Vgl. S. 105—106.).

In der mythologischen Abhandlung „über die Gottheiten von Samothrace" (1815), dem letzten Werke, worin sich Schelling über seine philosophischen Ansichten öffentlich erklärt hat, wird die Potenzenlehre vorgetragen, aber mit ebenso bestimmter Hervorhebung eines gegen sie freien, in ihnen waltenden, aber eben darum von Anfang her ihnen vorauszusetzenden göttlichen Subjekts, welche Lehre er in den Mysterien der Kabiren und überhaupt in der Gesammtheit der alten Mythologie

aufsucht, und „als das Ursystem der Menschheit“ aus einer Deutung derselben wiederherzustellen, sucht.

Das tiefste, anfänglichste Wesen (Axieros-Ceres) ist Hunger und Sucht nach Dasein, der erste, entfernteste Anfang alles wirklichen, offenbaren Seins — die „Sehnsucht“ des Grundes in der Abhandlung über die Freiheit. Die nächste Gottheit (Axiokersa-Persephone-Isis) macht den Grundanfang der ganzen sichtbaren Natur, wodurch, wie durch Zauber, Alles zur Wirklichkeit oder Gestaltung gebracht wird: — „Zauberinn ist Persephone, als erster Anfang zum künftigen leiblichen Dasein, als die, welche diess Kleid der Sterblichkeit webt und das Blendwerk der Sinne hervorbringt“: — vergleichbar, nach der frühern wissenschaftlichen Unterscheidung, dem ersten Scheiden und Ordnen des zweiten Principes, des Verstandes, in den ursprünglich regellos sich bewegenden Naturkräften. — Die dritte Gestalt (Axiokersos-Osiris-Dionysos-Othin) „überwindet den Zauber der Persephone, und wird dadurch erster Eröffner der Natur, sie in mildes Leben und sanfte Leiblichkeit aufschliessend“, — den völligen Sieg des Verstandes über die chaotischen Kräfte der Natur, die bleibend geordnete Schöpfung in einer Stufenfolge der Weltwesen, und damit die Herausbildung des eigentlichen Weltzweckes, des Geistes, befestigend: desshalb nennt er den Dionysos auch den Herrn der Geisterwelt, die Offenbarung im Geiste.

Aber über der Natur und der (kreatürlichen) Geisterwelt steht das die Beiden, sowohl unter sich, als mit dem Ueberweltlichen vermittelnde Princip (Kadmilos — Hermes — der Engel des Angesichts Gottes). Diess ist unstreitig die merkwürdigste Gestalt unter den mythologischen Deutungen Schellings für die Vergleichung mit seinem eigenen Systeme. Offenbar kann sie nur dem verglichen werden, was Schelling im Zusammenhange seiner ältern Ansicht die Identität des Subjektiven und Objektiven nannte, d. h. dasjenige Wesen, was ebenso ganz in der Natur, als in der Geisterwelt, sich verwirklicht: — der Weltgeist, das

göttliche Geistwesen, was, durch die Natur sich potenzirend, im Menschen unmittelbar kreatürlich wird. Dieses hat nun, nach allen Erklärungen Schellings in den Werken seines zweiten Standpunktes und nach der damals nirgends verleugneten Gesammtkonsequenz desselben, — (welcher das Hegelsche Princip ohnehin conform ist) — ihm für das Absolute selber gegolten. Hier ist es dagegen nur der Mittler des Kreatürlichen mit dem gegen die Welt freien Gotte, dem Demiurgos, Zeus; — der, wenn wir die Konsequenz des Ganzen richtig fassen und den Sinn einzelner Ausdrücke festhalten, nicht die höchste Potenz in der Reihe der übrigen, — eine solche wäre vielmehr, als Person, Kadmilos, — sondern das schlechthin über alle Potenz hinausliegende, und in allen gleichmässig wirkende Wesen, wodurch doch die Einheit Gottes in jener Mannigfaltigkeit der Potenzen oder göttlichen Mächte wiederhergestellt, und gerade die überweltliche Persönlichkeit dieses Einen Gottes gerechtfertigt wird. Indem er frei in allen Potenzen wirkt, und sie sämmtlich zur Einheit des Resultats im Weltganzen zusammenknüpft, muss er als das Eine, bewusst göttliche Subjekt von Anfang gedacht werden. In diesem Sinne kann Schelling das Kabirensystem fassen, „als die Darstellung des unauflöslichen, in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten in's Höchste fortschreitenden Lebens, Darstellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unsichtbare, ja Ueberwirkliche, unablässig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird.“ — „Die ersten Gottheiten desselben sind weltliche, kosmische Mächte, Glieder Einer vom Tiefsten in's Höchste aufsteigenden Kette, die sich endlich alle in Eine höchste Persönlichkeit verklären, — die Mittler zwischen dem Menschen und der höchsten Gottheit“. *) —

*) „Ueber die Gottheiten von Samothrace, Beilage

Bis so weit fördern uns die von *Schelling* selbst über sein System veröffentlichten Urkunden; die gegenwärtige Gestalt desselben, worüber jene noch nicht gegeben sind, kann kein Gegenstand fernerer Darstellung und Kritik sein. Doch sind auch über die letztere einige Winke gegeben worden in *Chalybäus historischer Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel* (*Erste* Aufl. 1837, S. 244—460: *zweite* Aufl. 1839, S. 274—289.). Die quellenmässig gewissenhafte und einsichtsvolle Darstellung in den übrigen Theilen des Werkes lässt uns annehmen, dass auch hier hinreichende Daten zu Grunde liegen; um so mehr, als die dort erwähnten Hauptpunkte, — die Richtigkeit des Einzelnen lassen wir unentschieden — sich genau an die letzte Gestalt von *Schellings* Systeme anschliessen, und deren Entwickelung sogar fortsetzen würden.

Hiernach scheint nämlich diese weitere Durchbildung der in der Abhandlung von der Freiheit neu fundamentirten Weltansicht darauf gerichtet zu sein, die Lehre von dem blindwirkenden Grunde in Gott, das aus der Naturphilosophie herübergebrachte Princip, welches nach dem Sinne jener Abhandlung, wiewohl nicht ohne einiges Schwanken, in ein Dualistisches für Gott selber auszuschlagen schien (s. oben S. 745—747.), tiefer und dauernder dem Begriffe der göttlichen Einheit und Freiheit zu unterwerfen. Diese spätere Entwicklung drängt nämlich mit der grössten Entschiedenheit auf den Begriff der freien Subjektivität in Gott, mit welcher er, als das frei sich entscheidende, darum geistig persönliche Wesen, über den entgegengesetzten Möglichkeiten seines Seins schwebt: im Stande ist, in *jeder* der *drei* Potenzen (der allgemeinen Möglichkeit des Seins oder des Nichtseins, des Grundes zur eigentlichen Existenz und der dadurch vermittelten Existenz) *ganz zu*

zu den *Weltaltern*, S. 17. 18. 19—22; vergl. S. 75 ff. 26—28. 37. u. s. w.

sein, oder eben so ganz bei sich selbst zu bleiben, in das reine (geistige) Ansichselbstsein sich zurückzunehmen.

Hiermit verschwindet völlig der Begriff jener Nothwendigkeit, jenes Schicksals in Gott, wodurch er so unwillkührlich, wie ursprünglich, in das blinde Wirken eines Grundes in ihm verwickelt ist; und wenn wir urtheilen mussten, dass in der Abhandlung über die Freiheit diese Ansicht noch nicht vollständig abgelehnt oder überwunden war, dass hierin besonders sich das Schwanken derselben kund that: so ist jetzt das Unentschiedene darin mit voller Ausdrücklichkeit hinweggethan, das Princip der Persönlichkeit von Anfang hat völlig gesiegt, und wir können mit vollem Rechte von daher den Uebergang Schellings in eine vierte (nach ihrer nähern Entwicklung übrigens noch unbekannte) Epoche datiren. Für jetzt könnten wir das Charakteristische derselben etwa so aussprechen:

In Gott ist die freie und klarbewusste Möglichkeit gesetzt (und darum ist er Person, vor jedem Personwerden in der Weltgestaltung), sich dem Processe der Potenzen, der Gegensätze in ihm, hinzugeben — was sonst nur in idealer Selbstanschauung ihm vorschwebt, zu verwirklichen, — oder auch nicht. Dass und wie er sich über diese entgegengesetzte Möglichkeit entschieden, darüber kann *apriori* nicht abgeschlossen werden: es ist die Urthat, die absolute That, von deren Vollziehung wir nur durch das Faktum der Welt und einer solchen Welt Kunde erhalten. Desshalb scheint Schelling seiner Philosophie den ausschliesslichen Namen der positiven, mitten in der Wirklichkeit stehenden und diese erklärenden, vorzubehalten. In diesem Sinne kann auch sein gewichtiger Ausspruch zu deuten sein: dass mit dem rein Rationalen (Apriorischen) an die Wirklichkeit nicht heranzukommen ist.

Indem sich aber Gott entschieden hat, — oder ebenso stets von Neuem sich entscheidet, — wirklich zu sein; — denn er könnte jene Urthat an sich eben so wieder zurücknehmen, und überhaupt die Welterhaltung als *creatio*

continua zu fassen, muss in der Konsequenz der Schellingschen Weltansicht liegen: — giebt er sich damit zugleich freiwillig dem Loose der Endlichkeit, dem Schicksale hin, das, was er in reiner Idealität zumal und als Eins war, getrennt zu setzen; denn ohne einen solchen Gegensatz, ohne eine „Spannung" der Potenzen, kann es nun einmal zu einem Begriffe der Schöpfung in rechtem und ausdrücklichem Sinne nicht kommen. Gott muss sich selbst dazu dem blindwirkenden Sein, als dem Grunde seiner höhern Offenbarung, unterwerfen, damit er auch in der Schöpfung *als* Gott, in seinem verwirklichten Ebenbilde, existire. Um dieses höchsten vorausgeschauten Zieles willen (was die „Absicht", der immanente Zweck, des Schaffens ist), nimmt Gott es über sich, das unvollkommene, blinde Sein, blosser Grund der Schöpfung, zu werden: es ist eine Nothwendigkeit, aber keine mechanische, sondern eine sittliche, die Nothwendigkeit des Guten und der Liebe, um aus jener Uebernahme des dunkeln Grundes, in welchem die Geschöpfe ihr selbstständiges Leben haben, sie zur Einheit mit sich, zur verwirklichten Liebe, fortzuführen. In diesem Sinne sprach Schelling schon früher aus, dass auch die ältesten Mystiker die Schöpfung der Welt als den höchsten Akt der Selbstentäusserung, Demuth Gottes bezeichnet haben, dass ferner überhaupt ohne den Begriff eines leidenden, „menschlich leidenden" Gottes, welcher sich zugleich durch alle Mythologieen hindurchziehe, der Gedanke einer lebendigen, in Abstufungen getheilten Schöpfung unmöglich werde.

Diess in ihren Anfangsumrissen Schellings neuere Weltansicht; über das Nähere verweisen wir auf die angeführte Darstellung von Chalybäus, um das etwa Authentische derselben nicht durch eine doppelt vermittelte Auffassung — die seinige und die unsrige — unwillkührlich zu verändern.

Aber selbst hiernach urtheilend, müssen wir, nach andern und allgemeinern Principien, als den hier klar ge-

wordenen, anerkennen, dass jener Fortschritt ein durchaus nothwendiger, für eine gründliche Erwägung gar nicht zu umgehender war. In keinem Sinne konnte Schelling stehen bleiben bei dem Gedanken eines in den Grund seiner selbst und in die sich offenbarende Entwicklung daraus getheilten Gottes, eines absoluten Gegensatzes des Dunkels und Lichtes in Gott. Wozu Gott wird in Folge der Weltentwicklung, das muss er, um diess werden zu können, eben darum schon ursprünglich sein, — das urbewusste Subjekt, Licht von Anfang und durchaus.

Dennoch scheint es nöthig, von hier zunächst noch einen Schritt weiter zu gehen: ist jener Begriff des Ursubjekts einmal errungen, so muss auch jeder Gedanke eines „blind Seienden oder Wirkenden" in ihm schlechthin aufgegeben werden; es lässt sich mit streng metaphysischer Nothwendigkeit erweisen, dass, giebt es ein „Blindwirkendes", wie die Natur, diess um desswillen gerade nicht in Gott oder Gott selber, sondern Werk Gottes (bleibe dieser Begriff auch übrigens in seinen nähern Bestimmungen noch unentschieden) sein könne. Und hier wagen wir allerdings nicht mehr zu entscheiden, ob dieser Begriff nicht ebenso die letzte Gestalt des Schellingschen Systemes überschreiten würde, wie er uns an der eigenen Hand des Meisters über die ältere Form desselben, mit Einschluss seines Standpunktes in der Abhandlung über die Freiheit, hinausgeführt hat, — und wie er, setzen wir hinzu, in der nachfolgenden Kritik ebenso über die Hegelschen Principien uns hinausführen wird.

Für uns selbst können wir darüber nur auf unsere metaphysischen Ausführungen uns berufen; denn allein ein vollständiger metaphysischer Beweis kann die Unterlage und der Halt jener kritischen Behauptung sein: — wir verweisen in der „Ontologie" auf den Uebergang vom Absoluten, als der Weltseele, als dem bewusstlosen Zweckwirken in der Natur (§. 278. 281.), in die absolute Vernunft, als die Identität des Subjektiven und Objektiven (§. 282. S. 490—493.), so wie von da zur Gestalt des ab-

soluten Geistes, als des weltschöpferischen Denkens (§. 283 —285.), von wo aus wir noch einmal, um die letzte Abstraktion abzustreifen, zum Begriffe der selbstbewussten Einheit in der Einheit des Allwissens aufsteigen mussten (§. 286—96.). Die Einheit des Allwissens, das Einschauen der Einheit in die Weltunendlichkeit, setzt unabweislich voraus Einheit des Selbstwissens (a. a. O. S. 512—14.). Hiermit ist der Begriff des von der Welt freien Ursubjektes erreicht und ontologisch erwiesen, gerade also, wie Schelling ihn kennt; — aber hier hat er die Vorstellungen eines blinden, bewusstlos vernünftigen Wirkens in Gott, als rückwärtsliegende, dem Widerspruche verfallene Abstraktionen von universalen Weltthatsachen, in sich aufgezehrt und widerlegt: sie sind in ihm nur noch als dialektisch aufgehobene, *für sich* unwahre, vorhanden. Die bewusstlose Vernunft, das hat sich dort in höchster Allgemeinheit erwiesen, ist nur die gesetzte (geschaffene) Vernunft, nicht die setzende, auch nicht die sich (etwa durch den Weltprocess) setzende (S. 490.).

Mit noch bestimmterer Beziehung auf diese Gestalt des Schellingschen Systemes hat die spätere metaphysische Abhandlung *) dasselbe Resultat hervorgearbeitet. Es ist unerlasslich, um dieser kritischen Bezüge willen die Hauptwendungen ihrer dialektischen Begründung hier vorzuführen.

Zuvörderst muss dem Schöpfungsbegriffe die Lehre von dem ewigen Welturbilde in Gott zu Grunde gelegt werden. Ueber diesen Hauptbegriff mit Schelling im Einverständnisse zu sein, — er lehrt ihn andeutungsweise schon in seiner Schrift: Philosophie und Religion, ausdrücklicher in seiner Abhandlung über die Freiheit, — ist uns die wichtigste und fundamentalste Bürgschaft einer künftigen vollständigen Ausgleichung der Spekulation über ihre

*) In der Zeitschrift für Philosophie und spekul. Theologie (Bd. V. H. 2. besonders S. 212—219.)

höchsten Fragen; denn es wird sich zeigen, dass, sobald dieser Punkt der Uebereinstimmung einmal erreicht ist, nach Rückwärts, wie Vorwärts, die strenge Konsequenz desselben kein Schwanken der Vorstellungen mehr übrig lässt.

Schelling selbst hat sich in jenen Werken nicht vollständig erklärt, aus welchen Gründen ihm jener Begriff in Gott, und überhaupt damit eine vorweltliche Innerlichkeit desselben, gesetzt sei. Uns ergiebt er sich aus der Dialektik des Zweckbegriffes, welcher sich in der Welt, als Grundthatsächliches, allgegenwärtig realisirt. Das System in einander geordneter Zwecke, wie es jeder Akt der Weltschöpfung und Erhaltung verwirklicht zeigt, kann daher nicht gedacht werden ohne die Gegenwart eines denkenden — die Raum- und Zeitunterschiede der wirklichen Zweckausführung in reiner Idealität (des Welturbildes) vermittelnden und ihr Auseinandergeworfensein überwindenden, — ebenso es auswirkenden, — wollenden, — göttlichen Subjektes in derselben, welches damit ebenso als das schlechthin ihr Immanente, wie ihr Vorangehende oder Transscendente, zu denken ist. Jede Schöpfungsthat desselben im Ganzen, gleichwie im Einzelnsten, ist ein Zwecksetzen, welches den einzelnen Zweck dem unendlichen Ganzen einschaut, umgekehrt das Ganze dem Einzelnen gemäss hält. Von Seite Gottes kann daher kein „blindes Sein“ oder „Wirken“ dazwischentreten; der Urzweck, wie der Einzelzweck, der untergeordnete, wie der höchste Zweck des Universums, wären sonst gleicherweise dahin. Und zu sagen — worin wenigstens die frühere Meinung Schellings repräsentirt wäre, — jenes ursprünglich blinde Wirken des Grundes in Gott werde in dem spätern, eigentlichen Schaffen des Verstandes, durch Einbilden der Weltzwecke in ihn, überwunden, während die Weltwesen doch in jenem allein den selbstständigen Grund ihres Seins behielten, — auch diese Auskunft würde nur auf eine schon oben zurückgewiesene widerspruchsvolle Halbheit führen. Der immanente,

jedem Weltwesen gegenwärtige, mit ihm sich realisirende Zweck ist nichts Anderes, denn dieser Grund (Grundlage) des Weltwesens selbst: er ist eben Eins mit dessen Individualität, die geschlossene Einheit, die es in's Dasein ruft, aus welcher es ist in all seinen Lebensakten; und diese erst hinzukommen zu lassen zur Grundlage seiner Existenz, den Inhalt des eigentlich Existirenden zu dem (jetzt nur formell oder abstrakt gewordenen) Lebensgrunde als ein Zweites dazuzubringen, wäre ein so unförmlicher Dualismus, dass die ganze Konsequenz der Schellingschen Lehre ihn weit hinwegwirft. Mithin muss, selbst im wahren Geiste der von Schelling angenommenen Prämissen, auch derjenige Schöpfungsakt Gottes, wodurch dem Geschöpfe relative Selbstständigkeit ausser Gott verliehen wird, — werde dieser im Uebrigen auch noch unentschieden gelassen — dennoch ein intelligenter sein. Die Lehre vom „blinden Sein" in Gott aber, in welcher Einschränkung oder Modifikation sie auch beibehalten werde, ist unwiderruflich dem Widerspruche verfallen mit dem Begriffe des Absoluten; denn ein Widerspruch wird es, wenn das im Schaffen zwecksetzende (Vernunft auswirkende) Absolute, welches in jeder einzelnen That des Schaffens die ganze Unendlichkeit der Zwecke, wie in der Unendlichkeit das Einzelne, sich bewusst gegenwärtig zu erhalten hat, das somit das Einzelne, wie das Ganze der Zwecke, in einander schauen, durchschauen muss, an irgend einem Theile seines Seins oder seines schöpferischen Wirkens in solcher Blindheit eines bewusstlos Vernünftigen gelassen würde.

Diese Wahrheit positiv ausgedrückt, erhalten wir dadurch den Gegensatz zweier sich ausschliessender, zugleich aber darin sich ergänzender Sätze: mit dem Begriffe des Absoluten, als des Zwecksetzenden im Schaffen, — diesen Begriff aber anzunehmen, nöthigt die Weltthatsache, — ist völlig unverträglich jeder Gedanke einer unbewusst in ihm wirksamen, den Verstand ihrer selbst nicht besitzenden Vernunft. Ebenso umgekehrt: der bewusstlos sich ver-

wirklichende Zweck, das blind vernünftige Wirken, schliesst mit Nothwendigkeit den Begriff des Aussichselbstseins, der Absolutheit, aus: und der Geist der Natur, weil er sich nur in unbewusster Weisheit des Wirkens zu zeigen vermag, ist eben darum der nicht-absolute, nicht der Geist Gottes. Das, was wir Natur nennen, diess aus verborgener Weisheit Sichherausringen und Potenziren, kann somit in keinem irgend verständlichen oder gründlichen Sinne in Gott, als dessen Natur oder Voraussetzung, welche ihm zur Existenz und Persönlichkeit verhilft, gedacht werden: sie ist eben darum nur Werk, Hervorgebrachtes, weil in ihr ein dunkler Grund der Existenz, ein nur in bewusstlose Weisheit Gesetztes ist.

Endlich wird zugleich dadurch für den metaphysischen Beweis von dem Dasein einer Ideenwelt in der göttlichen Selbstanschauung, mithin überhaupt einer subjekt-objektiven Innerlichkeit in Gott, die entscheidende Grundprämisse gelegt: — und auch davon vermissten wir, wenigstens in den bekannt gewordenen Darstellungen Schellings, jede vollständige Ausführung. Dass im Universum der relative, wie der absolute Zweck in alle ihm vorausgehenden Mittel wahrhaft hineingeschaut sei, dass überhaupt alle realen Raum- und Zeitunterschiede von dem in ihnen sich realisirenden Zwecke überwunden sind: diess erste und ursprünglichste Wunder des Daseins kann vollgültig, oder in letzter Instanz, nur erklärt werden durch die Voraussetzung, dass die Welt urbildlich im Geiste des Schöpfers vorhanden, ewig vollendet sei in der Zeit und Raum überwindenden Selbstanschauung Gottes, mit welcher er seine eigene Unendlichkeit, die reale Seite in ihm, durchdringt und in der Klarheit des Selbstbewusstseins besitzt. In Gott ist kein Dunkel, so gewiss in der Welt Zwecke sich verwirklichen: aber diess Zwecksystem muss in seiner Vollendung, als Idealuniversum, von Gott angeschaut werden; nur so kann es, ohne sich entfremdet zu werden, die Succession und die selbstständigen Unterschiede im Weltprocesse, überhaupt das Negative der

Raum-Zeitlichkeit durchdauern. Und so führt uns stufenweise, aber mit unwiderstehlicher Nöthigung der Gedankenfolge, die dialektische Entwicklung von der unmittelbarsten und universellsten Thatsache auf ihren höchsten, allein erst erklärenden Grund in Gott zurück, woraus nun in herabsteigender Folgerung die Prämissen zu einer neuen, metaphysisch begründeten Schöpfungstheorie sich ergeben.

Hier stellt sich nun aber nach Schellings späterer Lehre der Begriff des Willens, als eines Mittleren, dazwischen: es ist der Trieb eines imaginativen, dem Verstande verwandten, ihm vorbildenden Thuns, welcher nachher ausdrücklich über ihn kommt und das in ihm liegende Räthsel löst, ihn zu sich selbst, zum bewussten Willen, befreit. Aber auch diese Auffassung bricht sich am Begriffe des Absoluten, näher des absoluten Willens: sie ist abermals nur, — nicht ohne Reminiscenz an vorausgegangene, pantheistische Standpunkte, — die Abstraktion jenes Begriffes aus seiner kreatürlichen Form, die in's Absolute erhoben wird. Im Kreatürlichen ist der Wille der allgemeine Trieb des Selbstseins und der Selbstgebärung, für welchen, — weil vom Endlichen der Begriff des Successiven, der Scheidung der Momente, unabtrennlich bleibt, — die Intelligenz und das Bewusstsein erst das Spätere ist, in welches jener sich aufhebt: so im Ganzen der Natur, wie im Einzelnen der individuell-geistigen Entwicklung.

Anders bei Gott, weil in ihm keine andere Voraussetzung seines Daseins ist, als er selber. Der Begriff der Aseität, auf dessen lebendiges Denken Schelling so grossen Nachdruck legt, weist allein schon jede solche Unterscheidung ab: Gott ist schlechthin, was er sein kann, sein Vermögen zu sein tritt stets völlig und ungehemmt in die Verwirklichung hinüber; diess ist der wahre Sinn seines Grundseins in sich selbst. Da mithin nur Er Grund seiner selbst in vollem Sinne, Er allein das schlechthin Voraussetzungslose zu sein vermag; so ist auch

jede Ursache ausgeschlossen, ihm, vorerst gleichsam, einen solchen dunkeln Willen zu leihen, und nachher, als irgend einen zweiten Moment, das Intelligente dazu treten zu lassen. Der Akt seiner Selbsterzeugung, der Wille zu sich selbst, ist der ewig klare, zuversichtlich seelige, von der ewigen Selbstanschauung getragen, sofern überhaupt nur eine intelligente Macht in Gott angenommen werden muss; und es bleibt hier in der That bloss die Alternative, entweder zum abstraktesten Standpunkte einer pantheistischen Gottesauffassung wieder zurückzufallen, oder mit dem Gewinne des höhern Princips jene Halbheit auszuscheiden.

Noch weniger kann bei dem Schaffen der Welt ein blindes Wirken als Grundlage desselben und als erster Moment angenommen werden; denn nur der im eigenen Sein vollendete Gott ist als Schöpfer zu denken, oder der Pantheismus wäre nicht überwunden. Auch hier ist es daher nur Inkonsequenz gegen das eigene Princip und, näher erwogen, ein Nichtgedanke, ein Blindwirkendes zu Hülfe zu nehmen, und diess doch in Gott Willen zu nennen; uneingedenk dess, dass Wille in wahrer und eigentlicher Bedeutung nur heissen kann das schon von der Intelligenz beherrschte Realwerden eines Gedachten. Das Denken bestimmt sich fort zum Wollen, nicht umgekehrt; denn auch schon in abstraktestem Sinne bedeutet Wollen nur Sich zum Realprincipe Machen des Denkens: Wille ist die geheimnissvolle, und dem Menschen doch so klar aufgeschlossene Macht — die wahre und einzig gründliche Vermittlerin zwischen Idealismus und Realismus — welche, wahrhaft schöpferisch „aus Nichts“, einem Zauber gleich, das nur in vorbildlicher Idealität Besessene in selbstständige Existenz hinüberwirft.

Im Willen, und zwar im absoluten, keiner vorausgegebenen Entwicklung unterworfenen, liegt daher auch für uns das Princip, welcher das Wunder des Weltdaseins löst: aber es würde nicht wahrhaft gelöst durch die Vorstellung eines blinden Willens. Das Gewollte ist in der

That hiermit hervorgetreten aus der idealen Verschlossenheit des Gedankens, in welchem es nur subjektiv, für das Denkende bleibt; es ist jetzt ein allgemeingültig Aeusserliches, Objektivgewordenes; denn durch den Willensakt ist sein Inhalt unwiderruflich frei, unabhängig hingestellt vom Wollenden selber; ein zweiter Willensakt kann den ersten vernichten oder weiter bestimmen, durch keine Allmacht aber ihn selbst wieder zurücknehmen: er steht da in der Kette des Objektiven schlechthin, und in seiner Durchwirkung in's Folgende nicht aufzuheben. Diese objektive Unwiderruflichkeit der Dinge durch ihr Gewolltsein ist der von Gott selbst unabhängige Grund ihrer Existenz; — zugleich daher der Anfang ihres eigenen Seins, sofern und weil Gott sie fortwill: diess Fortwollen auch des Einzelnen ist aber unabtrennlich von dem Universalentschlusse, mit dem er das Ganze (die Schöpfung selber) will; die Dauer und damit die aus sich selbst sich bestimmende Fortentwicklung des Einzelnen hat ihre Garantie im Systeme des Ganzen. Wie aus diesen Prämissen der Begriff einer Schöpfung der Welt und zwar, da ein höchster Zweck in ihr sich realisirt, einer in Unterschiede (Potenzen) abgestuften, sich weiter entwickle, gehört in die spekulative Theologie: — nur zeigt sich, dass auch wir, wie Schelling oder mit ihm, über das schwächlich unzureichende Erklärungsprincip, das seine mittlere Epoche beherrschte, das Schaffen für den blossen Selbsterkenntnissakt des Absoluten zu halten, hinausgelangt sind: die ewige Selbsterkenntniss Gottes — wiewohl wir die Darlegung der tieferen Unterschiede in diesem Begriffe hier schuldig bleiben müssen, wie sie Schelling bis jetzt schuldig geblieben ist, — hat sich zwar als die nothwendig vorauszusetzende Bedingung zum Schaffen erwiesen; aber sie ist nicht das eigentlich schöpferische Princip.

So greift jetzt Alles zu einem Endurtheile über die höchste Gestalt der Schellingschen Weltansicht in einander. Ihr Ausgezeichnetstes ist, dass sie von der Seite her, von welcher dieser Sieg unstreitig am Schwierigsten,

aber auch am Folgenreichsten ihr werden musste, in ihren realphilosophischen Ideen und vom Weltbegriffe aus, den Anfangs von ihr so entschieden gezogenen Umkreis des Pantheismus selbst wieder durchbrochen hat, durchbrochen wenigstens in der fundamentalen, eigentlich entscheidenden Idee: Gott ist ihr am Schlusse ihrer Laufbahn nicht mehr — was er allem Pantheismus, dem niedrigsten, wie dem geistigsten, ist, — ein bloss allgemeines Wesen, die allgegenwärtige Grundlage des Weltbesondern, werde es nun gefasst als absolute Substanz, oder als die allvermittelnde Identität des Idealen und Realen, wie in der ursprünglichen eigenen Gestalt, — oder als das allgemein Geistige in allen Geistern, sondern ein Kern des Individuellen, damit des Persönlichen, ist für ihn gewonnen: — er ist nicht einmal mehr allgemeiner (somit doch nur wieder abstrakter) Wille, das Wollende in allen endlich unendlichen Willen, sondern wollendes, Sich wollend suchendes Ursubjekt, und so zuvörderst Individuelles; wenn er jedoch Sich gefunden, das in jenes Dunkel seiner Ursprünglichkeit verhüllte Licht des Verstandes, ist er ebenso nicht bloss Persönlichkeit, sondern Person, selbstbewusstes Ursubjekt. Der Pantheismus ist hier nicht durch diese oder jene Bestimmung, sondern durch die ganze specifische Grundansicht übertroffen, oder recht eigentlich überflüssig gemacht, indem gezeigt wird, dass Gott, um auch nur jenes allgemeine Grundwesen in der Welt sein zu können, vor allen Dingen selbstständiges Eigenwesen sein müsse.

Wenn wir daher — um einen frühern Ausspruch zu wiederholen*) — die gesammte pantheistische Richtung in der Philosophie bis zu Hegel hinauf bezeichnen könnten, als ein zum Absoluten Erheben eines allgemeinen Weltbegriffes, einer Kategorie, die eben damit zugleich universale Weltthatsache ist: Gott, als das

*) A. a. O. Zeitschrift für Philosophie Bd. V. H. 2. S. 219.

Substantielle in Allem, — das schlechthin Dauernde im Wechsel, — oder zugleich, als das Leben in allem Lebendigen, die Seele in allem Seelischen, und bei Hegel endlich, zugleich als die absolute Geistigkeit in allen Geistern, zu denken; — so ergiebt sich durch die letzte Erhebung des Schellingschen Princips der gewaltige Fortschritt in ein specifisch anderes Erkenntnissgebiet: nicht irgend ein Allgemeines in seiner unendlich kreatürlichen Besonderung ist Gott, als solcher, sondern das Persönliche, frei von jenem Processe der Besonderung in sich Ruhende; — freilich jedoch die nach der Analogie des Kreatürlichen sich entwickelnde, das Dunkel in sich mit dem Lichte vermittelnde Person. Wir könnten es daher ein Vergöttern des menschenähnlichen Typus der Persönlichkeit nennen.

Hiermit ist jedoch kaum verkennbar ein letzter Rest des absterbenden Pantheismus zurückgeblieben: — ein schwer abzulehnendes Ueberbleibsel des wissenschaftlichen Processes, durch welchen, wie schon gesagt, auf dem mühsamsten und schlüpfrigsten Wege, Schelling zu der letzten Höhe gelangt ist. Auf den Credit der Natur, des Naturwirkens, wird jenes blinde Sein in Gott angenommen, überhaupt sodann, weil in dem kreatürlichen Verlaufe der Dinge das Dunkle, Unvollkommne sich überall als das Anfängliche, Grundlegende, bewährt. Alles Leben bedarf einer Succession von Gegensätzen, das Licht des Dunkels, das Freie und Geistige des ihm schon verwandten, aber blinden Triebes, um als solche hervortreten zu können. Dieser letztere Trieb eines bewusstlos Geistigen nun zeigt sich in der Natur verwirklicht.

Aber es ist eine blosse Assertion Schellings aus offenbar unzureichenden und für diese Anwendung unbewiesenen Prämissen, zu behaupten, dass jener Urtypus kreatürlicher Entfaltung auch ohne Weiteres auf das Absolute zu übertragen sei. Die metaphysische Erwägung dieses Begriffes lehrt, und wir haben es anderswo erwiesen, dass dem nicht so sei: die Natur, eben als

bewusstlos wirkende Weisheit, ist darum *nicht* in Gott; und wenn wir das Problem, dass *der Anfang* in *der Schöpfung sich als das Unvollkommene zeige*, dass alles Kreatürliche von einem Zustande des Dunkels und der Einwickelung ausgehe, um *Kreatürliches* zu sein, nur durch einen, auf andere Weise Widersprüche herbeiführenden Begriff eines blinden Willens in Gott zu erklären vermöchten: so wäre es ohne Zweifel dann gründlicher und aufrichtiger, zu gestehen, dass diess Problem überhaupt noch nicht gelöst sei; wiewohl wir auch so gestehen, nicht einsehen zu können, wie überhaupt jene Uebertragung von dem geschöpflich Bedingten auf das Unbedingte sich rechtfertigen lasse. Das *Umgekehrte* vielmehr scheint weit näher zu liegen, der Schluss, dass, weil alles Bedingte sich, um seiner Bedingtheit willen, dem Processe der Genesis unterwerfen müsse, der Charakter der Unbedingtheit absolute Vollendung, Nichtgenesis im Sinne der Endlichkeit, in sich schliesse.

Aber wird damit Gott nicht wiederum zu dem todten, ein für allemal fertigen Abstraktum herabgesetzt, wie der *Jacobische* und mehr noch der ältere dogmatische Begriff des „*allerrealsten Wesens*" ihn fasste, von welchem die Spekulation befreit zu haben, *Schelling* in der Polemik gegen *Jacobi* als sein Hauptverdienst bezeichnet? Diese Frage, — wobei ausserdem sehr irriger Weise vorausgesetzt wird, dass es nur entweder *jenen* oder *diesen*, keinen *mittleren* oder höhern, Begriff vom Absoluten gebe, — diese Frage ist gar nicht so vorläufig und nach unmittelbarem Gutdünken, sondern allein durch eine vollständig ausgebildete *Metaphysik* zu lösen.

Und so hängt vor allen Dingen diese Ungenüge des Inhalts, welche auch das letzte Stadium *Schelling*scher Spekulation kaum verleugnen könnte, auf das Genaueste zusammen mit den allgemein methodischen Mängeln, welche der ganze historische Verlauf seiner Philosophie bisher nachgewiesen hat. *Schellings* System kann selbst nach seinen gegenwärtigen Principien darum nicht *fertig* sein; es wird

sich immer neuen Umbildungen und Darstellungsversuchen unterwerfen müssen, so lange es keinen rein wissenschaftlich sich herausbildenden, frei sich beherrschenden und besonnen sich überschauenden systematischen Anfang und Fortgang hat *). Sein Anfang und erklärender Selbstvermittlungsgrund liegt in seiner historischen Genesis, theils aus den vorhergehenden Systemen, theils in sich selbst; aber Nichts bürgt ihm dafür, dass diese Genesis, oder wo sie schon abgelaufen sei, denn Wer solchergestalt sein Princip nicht völlig in seine Gewalt bekommen, kann, wie mächtig es auch sei, und wie energisch es ihn erfüllt habe, selber nicht wissen, zu welcher Endgestaltung es ihn führt.

So müssen auch wir einem vielfach geäusserten Urtheile über Schellings Philosophie, doch nicht im Sinne des Vorwurfs, völlig beistimmen: sie hat es niemals bis zur Gestalt eines eigentlichen Systemes bringen können; sie ist vielmehr die Mutter einer Reihe von Systemen, deren Principien, gleich einer noch nicht aufgegangenen Saat, in ihr liegen; von denen Eines, gerade das aus der mittlern Epoche, mit Energie und wissenschaftlicher Virtuosität von Hegel ausgeführt worden ist: sein System ist die vollständige Durchführung und Ausbeutung des Schellingschen Principes der Identität des Idealen und Realen, Denkens und Seins, und nennt sich mit Recht so absoluten Idealismus.

Aber Schelling ist noch einmal principiell über sich selbst und damit über Hegel hinausgegangen — wie

*) In welchen besondern Beziehungen diess gelte, hat der Verfasser in einer Kritik der Schrift von Cousin über deutsche und französische Philosophie und der beurtheilenden Vorrede Schellings nachzuweisen gesucht, unter dem Titel: „über die Bedingungen eines spekulativen Theismus" 1835, besonders abgedruckt, auf welche wir hier zur Ergänzung verweisen.

wir von Seite Schellings bereits erwiesen, in Rücksicht auf Hegel im folgenden Abschnitte zu erweisen haben. — Diess letzte Princip hat seine systematische Ausbildung noch zu erwarten, und erst darin kann der im Verborgenen schon vorbereitete Sieg über alles bloss Pantheistische, nicht bloss principiell, oder diess als Gegensatz ausser sich lassend, sondern es aus sich über sich selbst hinausführend, und so in seiner Besonderheit völlig zerstörend, an's Licht treten. Indem wir jedoch diese systematische Ausführung als eine Forderung hinstellen, und zwar an die gegenwärtige Zeit; geziemt es sich, unentschieden zu lassen, ob Schellings eigenen, noch nicht bekannt gewordenen Ausführungen einer solchen nicht schon völlig genügt haben: nur das behaupten wir, und haben es bewiesen, dass, wie seine Philosophie öffentlich bis jetzt vorliegt, sie noch fern davon scheint, ja auch in den Entwicklungsstadien, die sie bisher durchlaufen, sich von einem wissenschaftlich sich selbst begründenden Anfange eines Systemes mehr entfernt, als ihm genähert haben möchte.

Von Anfang her lässt sich nämlich ihren realphilosophischen oder theosophischen Konstruktionen die allgemeine Frage entgegenstellen: wie diese Philosophie, — oder die Spekulation überhaupt, — die absolute, gotterkennende Wahrheit für sich in Anspruch zu nehmen berechtigt sei, und wie sie dieses Recht zu erhärten vermöge? Sie spricht vom innersten Wesen und Selbsterkennen Gottes, von dem überweltlichen Urakte, der aller Schöpfung vorausgeht. Woher sind ihr diese demiurgischen Offenbarungen zu Theil geworden?

Man kann allerlei auf diese Bedenken erwiedern aus den allgemeinen Voraussetzungen jenes Standpunktes, wodurch die Assertion seiner einzelnen Behauptungen auf eine Grundassertion und allgemeine Voraussetzung gewälzt wird, die aber nicht minder nur Voraussetzung bleibt, welche man entweder anzunehmen hat, um nur Eingang zu finden in den Umkreis der Lehre, oder ganz

verwerfen kann: ein demonstrativ Zwingendes dafür ist nicht vorhanden. Und so wird auch äusserlich diese entscheidende Vorfrage, welche erst Zutrauen zu dem Standpunkte erwecken kann, und ihm Bürgerrecht giebt im Kreise der Wissenschaft, im ganzen Umfange desselben nicht erledigt, ja nicht einmal im Ernste angeregt. Daher muss auch noch jetzt die Schellingsche Philosophie sich sagen lassen, dass, je mehr man ihrem Standpunkte Wahrheit zugesteht oder mit ihm einverstanden ist, man es für desto unabweislicher erachte, den vollständigen Beweis für ihn zu führen. Seine Philosophie ist von der Art, dass sie selbst zuerst ein Wiederauferstehen in der Form des Systemes nöthig macht und auch das Bewusstsein dieser Nöthigung aufdrängt: ohne eine Erkenntnisslehre und eine Metaphysik, welche ihre Voraussetzungen zu begründen, ihren (eigentlich nur anticipirten) Resultaten eine allgemeine Entwicklung zu geben vermag, wird sie immer fundamentlos bleiben, und bei der tiefsten Nothwendigkeit, aus der sie hervorgegangen, dem Scheine geistreicher Willkühr, eines genialen Beliebens, kaum entgehen. (Vgl. oben S. 613—15.)

Diess wird noch mehr einleuchten, wenn wir, was wir uns nach einer so sorgfältigen Einzelentwicklung wohl gestatten dürfen, in einem zusammenfassenden Rückblicke die ganze Art, den Stil gleichsam, seines Philosophirens charakterisiren. Schon von Anfang her, als Schelling das neue Princip seiner spekulativen Physik aufstellte, die Selbsterzeugungsakte der Natur dynamisch, d. h. nach geistigen Analogieen, zu begreifen, und in den Erscheinungen des Bewusstseins daher nur die höhere Potenz von dem zu finden, was bewusstlos schon in der Natur thätig sei; — also, um in dieser Beziehung an das Bestimmtere zu erinnern, die anorganische Welt aus dem Ineinanderwirken von Magnetismus, Elektricität und chemischem Processe in verschiedenen Verhältnissen zu erklären, welchen nach gleicher Triplicität in der organischen Natur die Funktionen der Irritabilität, Sensibilität und des Bildungstriebes ent-

sprechen (diess kann als das Resultat seiner „allgemeinen Deduktion des dynamischen Processes“ *) betrachtet werden); welcher Doppeltriplicität abermals in noch höherer Potenz, — was sein „System des transscendentalen Idealismus“ nachweist, — drei Momente in der Geschichte des Selbstbewusstseins entsprechen sollen; — als daher Schelling, summarisch seine Naturansicht darlegend, behauptete: „alle Naturqualitäten sind Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur, — die Natur selbst eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen erstarrte Intelligenz“: — welche Bedeutung glaubt man wohl, dass Schelling selbst diesen Konstruktionen und dem dadurch erlangten allgemeinen Resultate beigelegt habe? Er spricht sich in der auch früher schon als wichtig bezeichneten Abhandlung „über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen“ **) auf das Klarste und Eindringendste also darüber aus:

Der Naturphilosoph setzt für seine Konstruktion der Natur überall Nichts voraus, als das „reine“ — d. h. noch völlig potenzlose, für den eigenen Gegensatz indifferente — „Subjekt-Objekt der intellektuellen Anschauung“: es ist unendliche ideal-reale Thätigkeit; darum zugleich aber stets in einem bestimmten Produkte determinirt, über welches jene doch zugleich hinausschreitet in eine höhere Potenz. Diese begränzt-unbegränzte Thätigkeit (ideal-realen Selbstanschauens) giebt daher eine bestimmte Potenzenreihe von relativ differenten Produkten. „Ob jene Produkte die in der Erfahrung vorkommenden sind, oder nicht, kümmert mich vorerst nicht; ich sehe bloss auf die Selbstkonstruktion des Subjekt-Objekts. Entstehen durch dieselbe Produkte und Potenzen der ideellen

*) Zeitschrift für spekulative Physik Bd. I, 1 und 2 Heft.

*) Zeitschrift für spek. Physik Bd. II. H. 1. besonders S. 125—129.

Thätigkeit, wie sie in der Natur aufgezeigt werden können: so sehe ich freilich, dass mein Geschäft eigentlich ein Deduciren der Natur, d. h. Naturphilosophie war; — obgleich Ihr mir, nachdem ich für mich das *Experiment* angestellt habe, gestatten werdet, meine Philosophie im Voraus als Naturphilosophie anzukündigen".

In diesem Sinne und unter dieser Begränzung ist nun auch die nachfolgende Aeusserung völlig wahr und bezeichnend: „Dadurch, dass ich von der anschauenden Thätigkeit in der intellektuellen Anschauung abstrahire" — wodurch eben der Begriff jener reinen, an sich zugleich doch ideal-realen Thätigkeit entsteht, — „nehme ich das Subjekt-Objekt nur aus seiner eignen Anschauung (ich mache es bewusstlos), nicht aus der meinigen. Es bleibt, als meine Konstruktion, auch fortwährend in meiner Anschauung begriffen, und ich *weiss*, dass ich durchgängig nur mit meiner Konstruktion zu thun habe".

Was ist also endlich der wahre Grund, wodurch Schelling hoffen kann, das „Experiment" seiner Konstruktionen mit der objektiven Selbstkonstruktion des absoluten Subjekt-Objektes in der Natur zusammenfallen, (beide sich gegenseitig decken) zu lassen? Er hat es selbst ausgesprochen in jenem Winke, dessen vorübergehend in ihm aufdämmerndes Bewusstsein um so merkwürdiger ist, als es das erste und letzte Mal war, wo Schelling, noch an dem frühesten Entspringen seines Principes stehend, welches späterhin, wie ein mächtig dahinfluthender Strom, Alles überwallte, Rechenschaft gab über die Möglichkeit desselben, oder „über sein Philosophiren selber philosophirte". Die nachherige Vergleichung der in seinen Konstruktionen aufgewiesenen Potenzen mit den in der wirklichen Erfahrung gegebenen natürlichen, die zu verhoffende Uebereinstimmung jener mit diesen, deren Nachweisung eigentlich jedoch ausserhalb der philosophischen Kon-

struktion selber fällt, — diess nachträgliche Faktum, falls nämlich jene Hoffnung sich bestätigt, — ist der wahre und einzige Beweis für die Realität der Konstruktion, mithin für den spekulativen Charakter des ganzen Beginnens, welches, sobald sich jene Uebereinstimmung nicht fände, nach Schellings eigenem Geständnisse, nur für ein leer subjektives, bedeutungsloses Gedankenexperiment gehalten werden müsste.

Schellings Princip demnach kündigt sich in seinem ersten Auftreten eigentlich nur als eine Hypothese an, welche von ihrem Erfolge Bestätigung erwartet, und selber nur durch diesen auf Geltung Anspruch machen kann. Mag diess Schelling auch nur in halbem Zugeständnisse dort angedeutet haben; so ist diess doch die wahre und ganze Konsequenz seiner Erklärungen. Wie wenig jedoch die „Darstellung seines Systemes der Philosophie“ in der Zeitschrift für spekulative Physik diesen hypothetischen oder bloss voraussetzenden Charakter für ihr Princip oder wissenschaftliches Fundament abzustreifen im Stande war, haben wir oben (S. 603. 607. ff. 612. ff. 615.), nicht ohne sorgfältige Erwägung seines ganzen Zusammenhanges nach Rückwärts und Vorwärts, dargethan. Sein Princip und die darin enthaltenen Potenzen sind eigentlich nur „eine Reihe von zu Ideen erhobenen Erfahrungsanschauungen“ (vgl. oben S. 612.), daher er das Zusammenfallen von Denken und Anschauung als den ausdrücklichen Charakter seiner Philosophie angiebt.

So ist nun auch jene Idee der unendlichen Selbstanschauung der absoluten Identität im Universum durchaus nur von hypothetischer Natur, ein durch Analogie von der bewussten Selbstanschauung in uns auf das Absolute übertragener Versuch, aus diesem Principe alle Welterscheinungen zu erklären, in ihrer gesammten, wie besondern Eigenthümlichkeit wirklich begreiflich zu machen; ein „Experiment“, über dessen Gelingen, wie bei

allen Experimenten, erst durch seinen Erfolg (durch das in der That gelöste Welträthsel im Ganzen und im Besondern) entschieden werden kann. Diesen Charakter hypothetischer Principien hat seine Philosophie auch in ihren spätern Stadien niemals abgelegt; vielmehr hat sie das Experimentiren mit den Weltthatsachen auf's Genialste und Grossartigste nur fortgesetzt, immer in ihrem Vorwärtsschreiten überspringend jede methodische Rechenschaft, jedes Einleiten und Zurechtlegen der Probleme, nicht minder in dem Betreffe, wie sie entstehen, als wie sie zu lösen sind. So dringt Schelling unablässig weiter, ohne seine Flanken gedeckt zu haben; denn der Sieg liegt ihm nur vorwärts, in der Eroberung des Principes, für welches er alle Mächte des Weltdaseins auf das Kühnste combinirt, um ihre hervorbringende Ursache zu ergründen, und dennoch auch den Puls ihrer Eigenthümlichkeit herauszufühlen; die dabei unterdrückten Vorfragen interessiren ihn kaum.

Gott ist absolute Vernunft, der Nous, die allgemeine intellektuelle Macht des „Denkens", in der eine Ideenwelt, ihre Unendlichkeit in Einheit, verborgen ist, wie die Vorbilder im Geiste des Künstlers liegen, aber noch in einander gezogen, nicht zur Ausdrücklichkeit befreit. Der Uebergang in diese Ausdrücklichkeit durch lebendiges Hinschauen — der Uebergang von „Denken" in „Anschauung", — ist der Schöpfungsakt des Universums: die Weltkörper sind selbst verwirklichte Ideen, göttlich seelige Wesen, denen in ihren kosmischen Verhältnissen und Umläufen die erhabenste Geometrie der absoluten Vernunft eingebildet ist, die aber, im Abbilde ihres Erzeugers, selbst mit plastischer Anschauungskraft begabt sind. So ist Gott unmittelbar nur Schöpfer einer Ideenwelt; diese selbstständig und ebenbildlich hingeschauten Ideen haben damit diess Vermögen, durch ebenbildende Selbstanschauungen sich fortzupflanzen: aber, selbstständige, den Dämonen vergleichbare Mächte, wie sie sind, können sie auch ihres Ursprungs vergessend, und von der ewigen

Einheit, welche sie befasst, abfallend, Einzelnes, in Vereinzelung gegen einander, bilden: diess ist die Scheinwelt der Sinnendinge, in den ebenfalls nur vorgespiegelten falschen Scheinbildern des Raumes und der Zeit, die eine Trennung und Absonderung jener Dinge von einander, wie von der absoluten Einheit, einbilden lassen, welche in Wahrheit nicht vorhanden ist. So wird im Bruno und in Philosophie und Religion rhapsodisch und halbmythisch das Welträthsel gelöst. Das Ungenügende dieses Standpunktes ist gezeigt worden.

Bald aber mochte Schelling selber empfinden, dass eine intellektuelle Macht in Gott allein, der Begriff des Selbsterkennens, ein zu schwaches Princip sei, um die eigentliche Parodoxie des Daseins zu lösen: der selbstständige Lebensdrang, das Irrationale, Innormale, das sich in allen Weltwesen zeigt, scheint sich einer solchen Reduktion auf anschauendes Selbsterkennen eher zu widersetzen, als daraus erklären zu lassen; in der Schöpfung zeigen sich viel eigenmächtigere Elemente und Kräfte, um sie bloss zum (passiven) Kunstwerke einer göttlichen Vernunft zu machen. So griff Schelling noch einmal tiefer in den Kern der Dinge: jene Wurzel der Eigenheit in ihnen, wodurch sie bewusstlos, aber sinnvoll, einem ihnen unbekannten und dennoch sicher vorgebildeten Ziele sich zubewegen, und dabei auf jedem Schritte ihrer Entwicklung individuell, unvorhergesehen, unberechenbar sind, stets die Tyche aus sich entwickeln, — sie lässt sich am Besten mit dem vergleichen, was wir Willen nennen würden in universalster Bedeutung, als jenes Mittlere zwischen Realem und Idealem, Dunkel und Verstand. Wille daher ist das Princip der Dinge, sagt nun Schelling: ihnen allen liegt ein blinder, aber das Licht in sich tragender und darum es findender, Universalwille zu Grunde: mithin ist derselbe in Gott, aber nur insofern er Grund seiner eigenen Existenz ist. So ergiebt sich in ihm ein Gegensatz von Grund und Existenz, von Einwickelung und ausdrücklichem Dasein, von Nichtoffenbartsein und Offen-

barung. Darin besteht aber das Loos alles (endlichen) Lebens: nur am Gegensatze seiner selbst wird sich das Leben empfindlich, kommt der Geist zum Selbstbewusstsein, kann die Liebe als solche sich offenbaren. Dem Geschicke jener allgemeinen Lebensbedingung (deren ursprünglich empirisches Datum abermals unverkennbar ist) hat sich auch Gott unterworfen, um wirklich zu sein; hiermit erklären sich vollgültig die zwiefachen Anfänge alles Daseins, und wie die Gründe der Schöpfung die unvollkommensten sein mussten.

Aber noch einmal musste sich Schelling erheben: Gott wäre nicht wahrhaft Eins, wenn er nicht seine eigenen Gegensätze beherrschte, und in der freien Möglichkeit, sich ihnen hinzugeben oder auch nicht, über ihnen stände. Diese absolute Macht über den eigenen Gegensatz, diese Freiheit, in ihm und über ihm zugleich zu sein, diess eigentliche Band, in welchem das Entgegengesetzte bei einander steht und in einander wirkt, ohne sich zu stören oder aufzuheben, findet seine Begreiflichkeit nur in dem (empirisch gegebenen) Begriffe der selbstbewussten Substanz, des persönlichen Geistes: Gott kann nur als vorweltliches Subjekt gedacht werden. Die weitern allgemeinen Grundzüge von da aus sind schon angegeben.

Wir haben hier über diess Alles Nichts mehr zu sagen; aber so lange diese Principien insgesammt, — und welche auf gleichem Wege etwa noch dazu gefunden werden sollten, — nicht metaphysisch bestimmt, und dadurch erst zu selbstständigen, reinen Begriffen befreit, auf die eigenen Füsse gestellt worden sind; können sie, äusserlich zum Mindesten, das Gepräge hypothetischer Voraussetzungen oder einer nur halbsymbolischen Geltung nicht ablegen; und es bleibt unser letztes Wort: gäbe es noch keine Metaphysik, gäbe es noch voraus keine spekulative Wissenschaft, welche das Problem des Erkennens löst; sie müssten im Bedürfnisse und Interesse der Schellingschen Philosophie erfunden, ihr

unterbaut werden. Aber diese vom Anfange her sich durchbildende Methodik, so fest sie das von Schelling erreichte Ziel im Auge behält, wird sich doch gegen diesen Inhalt nicht bloss äusserlich oder receptiv verhalten können; vielmehr hat auch dieser vielleicht eine Umgestaltung zu gewärtigen, auf jeden Fall steht er unter dem Gerichte dieser über ihn kommenden Form. Das sind aber Fragen einer spekulativen Zukunft und einem andern Orte vorbehalten.

IV. Georg Friedrich Wilhelm Hegel.

Auch zwischen Schelling, auf seinem letzten Standpunkte, und Hegel wäre ein direkter Uebergang oder eine unmittelbare Anknüpfung schwer nachzuweisen, ebenso wenig, wie sich ein solcher von Fichte zu Schelling ergeben wollte (S. 589.). Noch weniger würde jedoch das sachliche Verhältniss dadurch getroffen, wenn man durch das Einschieben von Zwischenstandpunkten, wie es versucht worden, diese Vermittlung bequemer herbeiführen zu können glaubte. Hiermit ist gerade das Umgekehrte des wahren Verhältnisses behauptet; denn nicht so weit rückwärts steht Schelling hinter seinem Nachfolger, dass er nicht an ihn heranzureichen vermöchte ohne solche Zwischenvermittlungen; vielmehr müsste Schelling aus seiner spätern Entwicklung wieder zurückkehren auf den blossen Standpunkt des Identitätssystemes, von wo Hegel sich von ihm ablöste, um eine so nächste, unmittelbare Vorbedingung für diesen zu werden. Denn Hegels Philosophie ist die vollendete systematische Ausführung nur jenes Standpunktes der Identität des Idealen und Realen, wozu sich jedoch die allgemein methodischen Principien gesellen, welche er dem Fichteschen Systeme, ebenso aber auch

den ältern Mustern der Dialektik entnahm. Der Entwicklung des Schellingschen Princips selber ist er etwa nur bis zum Standpunkte des Bruno zur Seite geblieben, am Inhalte der spätern, in die ideelle Seite des Systems überführenden Schriften: Philosophie und Religion, und der Abhandlung über die Freiheit hat er keinen Theil mehr genommen; auch zeigt sich weder in seiner eigenen Philosophie, noch in seinen kritischen Aeusserungen über Schelling, die geringste Kunde von ihrem Principe. *)

*) Den äussern Beweis davon giebt — der innere liegt in unserer ganzen Darstellung — eben jene kritische Musterung des Schellingschen Systemes, wie sie in Hegels „Geschichte der Philosophie" (III. S. 646 ff.) vorliegt. Wie dürftig und unvollständig auch übrigens der Bericht sei; selbst dieser beschränkt sich nur auf die ältern Schriften Schellings, etwa bis zur Neuen Zeitschrift für spekulative Physik (1802—3). Hegel bezeichnet Schelling darin nur als den „Stifter der neueren Naturphilosophie", ausdrücklich in dem Sinne, dass diess „nichts Anderes" heisse, „als die Natur denkend betrachten, was die gewöhnliche Physik und die ältere Naturphilosophie, wie Kant, übrigens auch gethan habe". Es sei in diesem Betrachte „eins der Verdienste Schellings, den Begriff und die Form (?) des Begriffs in die Natur eingeführt zu haben" (S. 672. 73. vgl. S. 679.). — Diess, dass Schelling allein die Naturphilosophie hervorgebracht, Hegel aber der Gründer der Philosophie des Geistes geworden sei (was in Betreff der concreten Ausführung gegründet ist — aber es handelt sich vor Allem um die Entwicklung des Princips); ist nachher das allgemeine Wort der Schule geworden. — So weiss Hegel von der Abhandlung über die Freiheit nur zu sagen, nachdem er erinnert, dass Schelling „in Rücksicht des Praktischen nicht weiter fortgegangen, wie Kant in jener Schrift vom ewigen Frieden": jene Ahandlung sei „tiefer spekulativer Art, wiewohl sie nur diesen Einen Punkt betreffe" (S. 672.) Hiernach kann Hegel auch nicht ihren ungefährsten Inhalt gekannt haben. Endlich berich-

Wir haben das ursprüngliche Verhältniss beider Denker zu einander schon oben (S. 590—93.) bezeichnet, als wir das gemeinschaftliche Hervorgehen derselben aus Fichte nachwiesen, und haben dabei den, Schellings

tet er noch aus der ideellen Seite des Systemes, „dass Kunst, Dichtkunst, Höchstes bei Schelling sei“ — aber die Kunst sei nur das Absolute in sinnlicher Form (S. 678.) Hiermit kann er sich nur auf die ältern Darstellungen Schellings in seinem transscendentalen Idealismus (1800) und die gleichzeitigen vorbereitenden Abhandlungen in der ersten Zeitschrift für spekulative Physik berufen. In dem übersichtlichen Schema dagegen, welches Schelling vom Ganzen seines Systemes gegeben hat (Jahrb. der Medicin 1805 Bd. I. H. 1. S. 66), bezeichnet er als die höchste Potenz der relativ ideellen Seite die Geschichte und den Staat, also gerade dasjenige, was Hegel selbst in seinem Systeme zum höchsten Resultate und Ziele aller Geistesentwicklungen macht, während Schelling vielmehr auch darüber in seiner Abhandlung über die Freiheit sich erhoben hat, wo am Schlusse der Offenbarungs- und Erlösungsprocess Gottes, die Herstellung der Einheit des menschlichen und göttlichen Geistes in realem — nicht in metaphysisch abstraktem — Sinne, als das allgemeine Ziel der Schöpfung nachgewiesen wird, in welchem die Metamorphosen des sinnlichen Universums, wie des geistigen, culminiren. — Diesen offenbaren Entstellungen gegenüber, und der dürftigen oder missbeliebigen Auffassung seiner Philosophie von Seite Hegels, — noch dazu nicht selten im Tone eines behaglich ironischen Darüberstehens vorgetragen, welcher überhaupt den Geist der Hegelschen Geschichte der Philosophie, besonders in ihren letzten Partieen, nicht erfreulich macht, — und ganz abgesehen von dem sachlichen Inhalte des Gutachtens, welches bei Schelling über Hegels Philosophie kaum ein anderes sein konnte, wird man den herben Ausdruck entschuldigt, wenn nicht gerechtfertigt finden, welchen Schelling jenem Urtheile in seiner bekannten Vorrede zu Cousin's Schrift gegeben hat. Es schien uns, den fortgesetzten Verunglimpfungen von Einer Seite entgegen, so gerecht als nöthig, an das historische Sachverhältniss darüber zu erinnern.

Darstellungen allerdings ergänzenden Charakter von Hegels ersten Leistungen angegeben. Ihr Princip war jedoch auch äusserlich das gemeinschaftliche; es ist die ausdrückliche Voraussetzung und Grundlage, aus welcher Hegel in seinen kritischen Werken argumentirt. Was darin, bei dem persönlichen Austausche ihrer Ideen, dem Einen oder dem andern Denker als eigenthümlicher Antheil zufalle, kann, soviel es nicht schon jetzt in den Schriften beider Männer urkundlich vor Jedermanns Augen liegt, wohl erst in sein wahres Licht gerückt werden durch die einstige Bekanntmachung des Briefwechsels derselben.

Bekannt ist, dass Hegel erst durch seine „Phänomenologie des Geistes" (1807) innerlich, — äusserlich durch die polemischen Erklärungen in der Vorrede zu derselben — sich von Schellings Systeme lossagte; aber die noch nicht erörtete Frage ist: ob ein neues Princip, oder ob nur eine andere Behandlung des mit Schelling gemeinsamen sich darin ausspreche?

Was die angeführte Polemik betrifft gegen „die hohle Tiefe" der damaligen Philosophie, gegen die Weise, „das Absolute nicht begreifen, sondern fühlen und anschauen zu wollen", so dass „nicht der Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung das Wort führen und ausgesprochen werden", die Protestation gegen die „leere Nacht des Absoluten, in der alle Kühe schwarz sind" u. dgl. *): so kann es zweifelhaft sein, ob jene Polemik (ebenso wie die fast gleichlautenden Aeusserungen, welche aus den ältern Vorlesungen über Geschichte der Philosophie von 1805—6. in dem angeführten Werke abgedruckt sind) **) Schellingen gelten soll, oder nicht vielmehr dem Missbrauche seines Princips in seiner Schule, gegen welchen Schelling selbst sich mit nicht minderer Energie erklärt hat. Allgemein zu sagen, dass der Schellingschen Philosophie

*) Phänomenologie des Geistes, erste Ausg. Vorrede S. XII. XIII. XVIII. XIX. LXIII. LXV. u. s. w.

**) Hegels Gesch. der Philosophie Bd. III. S. 680—82.

das Princip der „Bestimmtheit", der „Horos", abgehe, dass sie „verächtlich auf ihn blicke" (S. XI. XII.), wäre ganz ungehörig. Was dem Schellingschen Standpunkte von Hause aus abgehe, haben wir nicht verhehlt: es ist eine Metaphysik und Erkenntnisslehre, überhaupt die rein begriffliche Bemächtigung und Entfaltung ihres Princips: die erstere Wissenschaft hat Hegel ihr hinzugefügt nach dem relativen Maassstabe seines eigenen Standpunktes; er hat einen andern Horos, über dessen wahre Bedeutung sich noch sprechen lassen wird: aber es wäre eine unkritische Uebereilung von ihm, darum der Schellingschen Philosophie jedes methodische, bestimmende Princip abzusprechen. Sie besitzt es formell nicht nur in dem Begriffe der Potenzen, von denen jede höhere ihre vorhergehende nicht nur in sich aufnimmt und steigert, sondern auch in das Höhere ihrer selbst verwandelt; — der Hegelsche Begriff der „Aufhebung" in ihrem doppelten dialektischen Sinne ist darin vorgebildet; — sondern jenes Princip hat zugleich auch reale Bedeutung; der bestimmende Horos für jeden Begriff im Systeme ist die Stelle, welche er im objektiven Weltzusammenhange, im Systeme der Dinge selber hat: und diess objektive Vernunftsystem in den Dingen nachbildend wiederherzustellen, — „nachzuconstruiren", — darin besteht eigentlich das methodische Princip Schellings. Es ist dasselbe, wie man sieht, was Hegel in seiner „objektiven Dialektik der Sache selbst" immerdar angestrebt hat. Schelling ist Urheber des eigenthümlichen Princips der Methode; von Hegel ist es in den Begriff, in das wissenschaftliche Bewusstsein seiner selbst erhoben worden. *)

*) Mit dieser historischen Feststellung des Verhältnisses vergleiche man, wie Schelling dasselbe polemisch bezeichnet hat (Vorrede zu „Cousin über französische und deutsche Philosophie" S. XIV.): diese polemische Beziehung abgerechnet, wird man es nur begründet finden,

Wir gehen zum sachlichen Principe über, welches Hegel als das ihm eigenthümliche bezeichnet, nicht ohne sogleich auf das enge Verbündniss desselben mit dem der Methode hinzuweisen. Die eigentliche Gestalt der Wahrheit kann nur in die Wissenschaftlichkeit gesetzt werden, in den Begriff, der nicht bloss als das Unmittelbare gesetzt, oder als Resultat ausgesprochen, sondern, als das sich selbst in jenen beiden Enden Vermittelnde, zum Systeme sich entwickelt. *)

Mit dieser Forderung einer Entfaltung des Princips aus der Unmittelbarkeit des Anfangs zur Totalität, die es selber ist, hängt nun auf's Innigste zusammen die sachliche Auffassung jenes Princips, wie sie Hegel als das ihm Eigenthümliche bezeichnet: „Es kommt nach meiner Einsicht, die sich durch die Darstellung des Systemes selbst rechtfertigen muss, Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern *ebenso sehr* als Subjekt aufzufassen und auszudrücken". — Uebrigens, bemerkt er, schliesse die Substantialität eben so nur die Unmittelbarkeit des Wissens, wie des Seins, des

wenn er, zwischen sich und seinem Nachfolger, das Recht der Priorität auch in dieser Hinsicht für sich in Anspruch nimmt. Wir zeichnen besonders folgende Stelle aus: „das Subjekt" (das Princip der methodischen Bewegung) „war, wie gesagt, (bei Hegel) der logische Begriff. Weil also dieser es war, der sich angeblich bewegte — was man zwar von einem Lebendigen, Wirklichen, denken, von dem blossen Begriffe aber weder denken, noch imaginiren, sondern eben nur sagen kann — nannte er die Bewegung eine dialektische, und weil im frühern Systeme die Fortschreitung in diesem Sinne allerdings keine dialektische war: so hatte dieses System, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit, ein System auf seine Weise zu machen, ganz allein verdankte, nach ihm gar keine Methode; die einfachste Art die eigenthümliche Erfindung desselben sich anzumassen" (S. XIV. XV.).

*) Phänomenologie Vorrede S. VIII. XVIII. XXIII. XXVII. f. u. s. w.

für das Wissen Unmittelbaren, in sich. Beides bleibt ihm daher, jedes für sich selbst, ebenso unvermittelt, als es auch nicht zu einander kommt: die Beziehung von Wissen zu Sein bleibt unenthüllt, deren nothwendige Einheit aufzudecken sich als die eigentliche Aufgabe der Phänomenologie ergeben wird. „Wenn aber das Denken das Sein der Substanz, als solcher, mit sich vereint, und die Unmittelbarkeit oder das Anschauen als Denken erfasst; so kommt es noch darauf an, ob dieses intellektuelle Anschauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt und die Wirklichkeit selbst auf unwirkliche Weise darstellt“ (S. XX. XXI.). Diese bestimmter gegen Schelling gerichtete Aeusserung enthält einen doppelten, aber, wie es scheint, sich aufhebenden Vorwurf. Der allgemeine Sinn desselben ist ohne Zweifel, dass es Schelling nicht gelungen sei, die „Einfachheit“ der intellektuellen Anschauung und ihres Princips der absoluten Identität durch immanente Begriffsentwicklung, zum Unterschiede in sich selbst fortzubestimmen. Er hat die Unterschiede bloss aufgenommen und potenzenweise jener Einfachheit eingereiht: diess ist der stets wiederkehrende Vorwurf. Aber damit hätte Schelling die Wirklichkeit gerade nur auf „wirkliche“, nicht auf spekulative Weise dargestellt, und die letztere polemische Wendung muss als eine am Ziele vorbeitreffende erscheinen.

Die erste Frage bleibt es nun, wie Hegel über den Gedanken, in dem er sein Eigenthümliches ausspricht: die Substanz ist nur als Subjekt zu fassen, sich bestimmter erklärt hat, theils um die unvermeidliche Zweideutigkeit, welche nach dieser Fassung zunächst noch in ihm liegt, aufzuheben, theils um sich, Schelling gegenüber, diess Princip als sein Eigenthum vorbehalten zu können. Im höchsten Grade ist anzuerkennen, dass alle seine frühesten, wie spätesten, Erklärungen über diesen Punkt, welchen er ebenso immerdar als den Hauptpunkt bezeichnet hat, völlig sich gleichgeblieben sind: sein Princip hat

sich in ihm nicht gesteigert während seiner Laufbahn, sondern nur ausgeführt; es stand schon vollendet vor ihm bei seinem ersten Hervortreten. Sein System hat daher keine Entwicklungsgeschichte des Princips, wie wir bei Fichte und Schelling sie zugeben mussten, sondern, wie bei Kant, die Geschichte immer reiferer und umfassenderer Ausführung eines solchen. Aber, wie es sich zeigen wird, und worauf dieses Fertigsein am Anfange ohnehin schon deuten konnte, das Princip ist selbst ein überkommenes, der in einen prägnanten Ausdruck zusammengezogene Gehalt des Schellingschen Systemes in seiner mittelsten Epoche. (Vgl. oben S. 727.)

Die ersten, allgemeinsten Bestimmungen der Subjektivität an der Substanz sind ganz Schellingisch; der Unterschied ist nur der, dass auf das Formelle, auf Herausbildung dieser an sich seienden Wahrheit in das Fürsichsein des Systemes, gedrungen wird. Hierdurch wird man an die späteste Aeusserung, den Schluss des Systemes in der Hegelschen Encyklopädie, erinnert, welcher dieselbe Vollendung Gottes zugleich und der systematischen Wahrheit ausspricht, dort aber nicht als ein noch zu erreichendes, sondern im Rückblicke auf die vorangehenden Theile des Systemes schon vollendetes und in dieser Vollendung bewusst sich zusammenfassendes Ziel. Auch hier schliesst also Hegels Anfang und sein Ende genau sich an einander, wie Verheissung und Vollbringen, was allerdings von Schelling bisher nicht behauptet werden durfte, weil er das mit Hegel gemeinschaftliche Princip selbst zum Durchgangspunkte eines Weiterschreitens gemacht hat.

Die lebendige Substanz, heisst es, ist Subjekt, oder was dasselbe heisst, in Wahrheit wirklich, nur insofern, als sie die „Bewegung des sich selbst Setzens“ (Fichtisch und zugleich Schellingisch) oder die „Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst“ ist (Schellingisch: die absolute Identität stellt sich aus ihrer unendlichen Differenz

in ihren Potenzen zur Indifferenz wieder her, welche an sich nie aufgehoben werden kann) *).

So ist, als Subjekt, die reine einfache Negativität (nach Schelling: Indifferenz) eben dadurch die Entzweiung des Einfachen (nach Schelling: das sich Differenziren derselben) oder die entgegengesetzte Verdoppelung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: „nur diese sich wiederherstellende" (nach Schelling: aus der Differenz „zur Totalität" zurückkehrende) „Gleichheit" (Identität) „oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine ursprüngliche oder mittelbare Einheit, als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner, der Kreis, der sein Ende, als seinen Zweck, zugleich zu seinem Anfange hat, und so nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist" (S. XXI.).

Sofern nun Hegel mit diesen Fundamentalbestimmungen, wie man sieht, den Schellingschen Umkreis keinesweges verlassen hat, so möchte wenigstens der Ausdruck: „Subjekt, Subjektivität" original scheinen, um diess Beisichselbstbleiben des Absoluten im unendlichen Anderswerden durch die tiefschöpfende Analogie eines in sich selbst sich Reflektirens desselben dem Verständnisse näher zu bringen. Ueberhaupt könnte gleich an der Schwelle von Hegels Philosophie die Neigung desselben höchst bedeutend erscheinen, in geistigen Akten und Analogieen die Lösung des Welträthsels zu suchen, so wie nicht minder, das Realprincip der Dinge und das der wissenschaftlichen Methodik selbstbewusst als Eins zu fassen. Hier läge schon der Satz im Rückhalte, welcher sich auch in

*) Schellings Darstellung in der Zeitschrift für spek. Physik II. 2. §. 11. Zusatz 1. und 2. zu §. 12., §. 15—19. §. 24—31. §. 43. und die erläuternde Konstruktion, um nachzuweisen, wie die absolute Identität aus ihrer relativen Differenz des Objektiven oder Subjektiven zur Totalität zurückkehrt, ebend. S. 33—35.

unsere Erkenntnisslehre *), als der letzte Erklärungsgrund der Uebereinstimmung von Subjektivem und Objektivem, Welt und Erkennen, ergiebt: „wir erkennen die Dinge nur dadurch, weil sie in Gottes Bewusstsein vorgedacht sind, und vermögen sie nur darum (durch Wissenschaft) in ein System zu bringen, weil im göttlichen Denken ein Ursystem derselben ist". Das Princip aller (ächten, objektiven) Methode kann selbst nur im Urdenken des Absoluten seinen höchsten und wahrhaft begreiflichen Grund finden.

Dennoch müssen wir auch davon die Priorität Schelling zusprechen: nicht nur ist ihm das Schöpferische (die *natura naturans*) das an sich Ideelle und Subjektive, — „Subjekt an sich", wie Hegel es ausdrücken könnte, — sondern der potenzirende Schöpfungsakt ist ein Selbsterkennen, und das Sein der Dinge in den Weltpotenzen (die *natura naturata*) nichts Anderes, als das immer tiefere Eintreten des Idealen in's Reale, der immer gelungenere Selbsterkenntnissakt des Ursubjekts, welches endlich im menschlichen Bewusstsein, und zuhöchst in der intellektuellen Anschauung durch menschliche Vernunft, völlig zu sich selbst kommt, indem es in der Idee des Absoluten, darin das Absolute völlig sich selbst erkennt und bejaht, auch für sich zum Subjekte wird. So in Schellings Bruno und in den Abhandlungen der neuen Zeitschrift für spekulative Physik. (Vgl. oben S. 675 ff. 685–90.) **)

Wenn Hegel daher mit ironischer Rückbeziehung auf Schellings „Aphorismen zur Naturphilosophie" sogleich hinzusetzt: „dass man das Leben Gottes und das göttliche Erkennen wohl als ein Spiel der Liebe mit sich

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie: erste Abtheilung, 1832. §. 227. S. 313. 14.

**) Mit den dort von Schelling angeführten Expositionen ist die dem Principe nach übereinstimmende Entwicklung des Begriffes der Religion, als des Selbstbewusstseins des absoluten Geistes, bei Hegel Religionsphil. I. S. 129. zu vergleichen.

selbst aussprechen könne, dass aber diese Idee zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herabsinke, wenn der Ernst und Schmerz, die Arbeit der Negation daran fehle *); — „das Ansich jenes Lebens und Subjekts müsse dazu kommen, es auch für sich zu sein“: — so muss die historische Feststellung des Verhältnisses zwischen beiden Denkern behaupten, dass Schelling diess selbst sich sagen konnte und gesagt habe, dass, wenn es ihm irgendwo fehlte, es nicht das Princip war, welches er fertig und nach seinem Ziele hin vollständig, wie man sieht, Hegeln überlieferte, sondern, dass es nach Vorne hin von ihm nicht vermittelt war. Was für letztere Vermittlung Hegel gethan habe, gerade in seiner Phänomenologie des Geistes, wird alsbald zur Sprache kommen.

Er fährt fort: das Wahre ist das Ganze; das Ganze ist aber nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist vom Absoluten zu sagen, dass es Resultat, erst am Ende ist, was es in Wahrheit ist, und hierin besteht eben seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder sich selbst Werden zu sein. — — Das Bedürfniss, das Absolute als Subjekt vorzustellen, bediente sich der Sätze: Gott ist das Ewige, die moralische Weltordnung, oder die Liebe. — Aber hier ist „Gott“ für sich nur ein sinnloser Laut, ein blosser Name, der erst von den Prädikaten zu erwarten hat, was er ist, in seine Wahrheit und Bedeutung eingesetzt werden kann. — — „Jene Anticipation, dass das Absolute Subjekt ist, ist daher nicht nur nicht die Wirklichkeit dieses Begriffs, sondern macht sie sogar unmöglich; denn jene setzt ihn als ruhenden Punkt; diese aber ist die Selbstbewegung“ (S. XXII. S. XXIII—XXVII.). — Diess Alles hat Schelling fürwahr nicht mit so methodischer Klarheit und Energie ausgesprochen; aber es liegt in seinem Prin-

*) Unbewusst hätte Hegel hiermit seine eigene spätere Aeusserung (Religionsphilosophie II. S. 206.) parodirt und gefährdet.

cipe und hat nur Wahrheit in Folge desselben. Gott ist auch nach Schelling erst vollständig (in höchster Potenz) erkannt, als (endliches) Subjekt und Geist werdender, und in diesem, zufolge der ihm eingeborenen Idee des Absoluten, zur Einheit mit selbst zurückkehrender.

Hegels Erklärung über jenen Hauptpunkt schliesst folgender Gestalt: „Dass das Wahre nur als System wirklich oder dass die Substanz wesentlich Subjekt ist“ (hier wird also ohne Weiteres das Realprincip und das Princip der Methode, als das identische, verknüpft), „ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht — der erhabenste Begriff, welcher der neuern Zeit und ihrer Religion (der christlichen) angehört. Das Geistige allein ist das Wirkliche — das Wesen oder Ansich seiende, das zugleich sich zu sich verhält, das Anderssein und Fürsichsein ist, und in dieser Bestimmtheit oder seinem Aussersichsein doch in sich bleibt, — oder an und für sich ist“. —

Diess „An und für sich sein“ ist es aber in solcher Weise „nur an sich oder für uns“; es ist so nur die geistige Substanz. Aber es muss diess auch für sich werden; es muss sich als Gegenstand sein, aber ebenso als vermittelter, aufgehobener, in sich reflektirter Gegenstand. Diess Letztere geschieht nur dadurch, dass es sich selbst in allem gegenständlichen Dasein als den reinen Begriff erkennt und weiss, und auf diese Weise in seinem Dasein in sich reflektirter Gegenstand für sich wird. Diess geschieht in der Wissenschaft: diese ist der Geist, nicht bloss als allgemeine Substanz, sondern der als alles Sein sich wissende. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut (S. XXVIII. XXIX.).

Auf gleiche Weise schliesst auch, wie schon gesagt, das Ende der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften sich ab in „der ewigen, an und für sich seienden Idee“, welche, als absoluter Geist, sich ebenso wohl in der an sich seienden Objektivität der Sache,

wodurch sie sich in Geist und Natur dirimirt, als in der Thätigkeit des Erkennens (der Wissenschaft), wodurch sie sich aus jenen Gegensätzen, als selbstgegebenen, zur Einheit wieder zusammenfasst, ewig bethätigt, erzeugt und geniesst (Encykl. der philos. Wissenschaften, 3te Aufl. S. 598. 99.). — In völlig gleichem Sinne anticipirt die erste Auflage der Encyklopädie (in den spätern ist diese vorläufige Definition, unstreitig um ihrer für den dortigen Zusammenhang paradoxen Unverständlichkeit, hinweggefallen) den Begriff der Philosophie vor seiner Ausführung dahin, dass sie dieselbe als die Wissenschaft der Vernunft „ausgiebt", und zwar insofern, als die Vernunft ihrer selbst als alles Seins bewusst wird (§. 5. S. 6. Ausgabe von 1817.).

Durch diese Allgemeinbestimmung ist Hegel jedoch mit Spinosa's Lehre, als dem Systeme der Substantialität, in ein ausdrückliches und bewusstes Verhältniss getreten; sehen wir daher, ob seine spätern Erklärungen über diess Verhältniss mit jener ursprünglichen im Einverständnisse sind. Was ist es eigentlich, was er an ihm tadelt; was ist daher auch das Ueberspinosistische im eigenen Systeme, und ist diess zugleich über Schelling hinaus oder nicht?

Spinosa hat Gott nicht als den Geist bestimmt; desshalb musste seine Philosophie das Zeitalter, in dem sie auftrat, empören. Das Selbstbewusstsein ist bei ihm im Begriffe der Substanz untergegangen, nicht erhalten worden. Seinem Begriffe der Substanz fehlt das Princip der Persönlichkeit, der Reflexion in sich: das Denken, als das Attribut Gottes, tritt als ein Zweites, Aeusserliches, ihm nur hinzu, neben dem der Ausdehnung, so dass sie nur ihm unwesentliche Formen sind, die Ordnung der Dinge dieselbe ist, als die des Denkens, dort eine Totalität der Dinge, hier der Gedanken. Aber wie es eine äussere Reflexion ist, welche diesen Unterschied macht, so ist sie es auch, welche ihn in die absolute Identität zu-

rückführt. Die ganze Bewegung geht ausser dem Absoluten vor. Zwar ist diess an sich selbst auch Denken, und so fällt auch diese Reflexion nur in dasselbe hinein, aber nur als Einheit mit der Ausdehnung, somit nicht als diese Bewegung, welche wesentlich auch das Moment der Entgegensetzung ist. — So weit das Wesentliche in seiner Logik. Diese logischen Bestimmungen schärft Hegel in seiner Geschichte der Philosophie noch bis zu folgenden concreten Ausdrücken: Gott ist hier nicht Geist, weil er nicht der „dreieinige" ist. (Welche metaphysische Bestimmung Hegel damit meine, wird sich später ergeben.) Die Substanz bleibt in der Starrheit, Versteinerung, ohne Böhme sches Quellen. In die Eine Substanz gehen alle Unterschiede und Bestimmungen der Dinge nur zurück und verschwinden in diesem Abgrunde der Vernichtung. Aber es kommt Nichts heraus; das Besondere, wovon er spricht, wird nur aufgenommen aus der Vorstellung, ohne dass es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt sein, so müsste es Spinosa ableiten aus seiner Substanz. Sie schliesst sich nicht auf: das wäre die Lebendigkeit, Geistigkeit. — Die starre Substantialität ist das Letzte bei Spinosa, nicht die unendliche Form, u. s. w. (So wird auch die methodische Ungenüge sogleich in dem ungenügenden Realprincipe des Systemes gefunden, und ebenso ein Zeugniss für letztere Ungenüge in jenem aufgewiesen.) *)

In Summa: Was eigentlich Spinosa fehlt, der Grund, warum die Substanz bei ihm nicht Geist, schärfer

*) Ausser dem oben über das Verhältniss von Spinosa und Hegel aus Letzterem Beigebrachten (S. 456—60.), wo besonders wichtig ist, in welchem Sinne Leibnitz den Spinosa ergänzen solle, verweisen wir auf Phänomenologie S. XX. Wissenschaft der Logik, Bd. I. Th. 2. S. 192. 194—96. 199. Geschichte der Philosophie Bd. III. S. 375—78. 382. 89. 91.

ausgedrückt: Geistigkeit geworden ist, lässt sich nur dahin aussprechen, dass ihm das absolute Formprincip, das Princip der unendlichen Negativität, abgeht, wonach die absolute Snbstanz in ihrem Andern dennoch unendlich bei sich selbst bleibt. Diess ist „Leben“, näher „geistiges“ Leben, weil nur der Geist den Gegensatz ebenso unendlich in sich selbst setzt, als ihn zu dem seinigen, überwundenen aufhebt.

Aber das ist ausdrücklich doch der Fortschritt, welcher schon durch Schelling über Spinosa's Grundansicht geschehen ist, und in dessen Folge er diess System als ein einseitig realistisches bezeichnen konnte, dessen Fehler keinesweges darin liege, dass es die Dinge in Gott setze, sondern dass es Dinge, abstrakte Weltwesen, seien, welche in der absoluten Substanz nur inbegriffen sind, während die absolute Substanz selbst ihm auch nur Ding ist. „Daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. Oder zweifelt man, dass schon durch die dynamische Naturansicht“ (von welcher Schelling sodann zeigt, dass sie die Einheit des Dynamischen in der Natur mit dem Gemüthlichen und Geistigen begründet) „die Grundansichten des Spinosismus wesentlich verändert werden müssten?“ *)

Der Unterschied zwischen Spinosa und Schelling (sammt Hegel) lässt sich daher auf's Schärfste dahin aussprechen: In Spinosa ist die absolute Substanz gleichgewichtig Denken und Ausdehnung: diese sind die beiden an sich geschiedenen Modifikationen derselben, und welche nur dadurch Eins werden, dass, was die Substanz in einer, auch in der andern Hinsicht ist. Es ist der Parallelismus von Denken und Ausdehnung (Subjektivem und Objektivem) in dem niedern, ganz abstrakten (Cartesianischen) Sinne; denn sie sind nicht dem Wesen nach Eins, vielmehr entgegengesetzte; ja, was Spinosa's Darstellung betrifft, so fällt das Uebergewicht der Geltung sogar auf

*) Schelling über die Freiheit S. 417. 18. 19.

die Seite der körperlichen Modifikationen, indem in ihrer verschiedenen Vollkommenheit auch das Princip liegen soll, wonach sich die Vollkommenheit der Idee (Seele) jedes Körpers richtet (S. oben S. 446.). Nach Schelling (und nach Hegel) dagegen ist das Ideelle, Subjektive das absolute *Prius* und Grund aller Dinge und auch des sinnlichen Universums: die Substanz ist an sich schon nur ideelle Macht, Geist, und ihr Sichauswirken in den Weltunterschieden hat nur das Resultat, auch für sich zum Geiste zu werden. (Vgl. oben S. 455—67.)

Somit scheint erwiesen, dass, sowohl im Urtheile über ihren gemeinschaftlichen Vorgänger Spinosa, als in dem, was sie über ihn hinaus als ihr Eigenthümliches behaupten, Schelling und Hegel völlig einstimmig sind: das Princip des Letztern, ausdrücklich so wie er es in der Phänomenologie ausgesprochen hat, ist also ganz nur das Schellingsche und überkommene: — ob noch ein anderes Princip in die Hegelsche Philosophie hineintritt, wie in die Schellingsche allerdings ein solches eingetreten, muss der weitere Erfolg zeigen. Nach seinen eigenen Eröffnungen hat bis hierher Hegel keine Ansprüche zu machen auf ein so eigenes und neues.

Wir wenden uns nun zu dem, was Hegel sogleich dagegen als sein Eigenthum ansprechen darf, die Ausbildung jenes Princips. Hegel erklärt sich darüber auf folgende Weise: In ihm hat sich die Idee und der Grund der Wissenschaft gefunden: diese ist die verklärte Wesenheit, der Geist, der alle Dinge ist, so auch in diesem Andersseins wissend bei sich zu bleiben ringt, und in der (ausgeführten) Wissenschaft das Wissen seiner selbst geworden ist. So ist er aber gegen die Unmittelbarkeit des Wissens einem Werden, einer Erhebung zu sich selbst unterworfen; und wenn die Wissenschaft verlangt,

dass das Individuum sich in diesen Standpunkt des allgemeinen Geistes erhebe, so hat diess umgekehrt das „Recht", zu fordern, dass die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche. Der unmittelbare Standpunkt des Bewusstseins ist, von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich im Gegensatze gegen sie, zu wissen: die Wissenschaft kann denselben nur als den Verlust des Geistes, das sich selbst Abhandengekommensein desselben, betrachten. Jeder von diesen beiden Theilen scheint daher für den andern das Verkehrte der Wahrheit zu sein, die Wissenschaft dem natürlichen Bewusstsein auf dem Kopfe zu gehen, und diess wiederum für die Wissenschaft nur der Gegensatz der Wahrheit und des Geistes selbst zu sein. Diese hat jedoch ihr Element und ihre allgemeine Voraussetzung im Selbstbewusstsein; sie hat daher die Unmittelbarkeit desselben mit sich zu vereinigen, oder vielmehr zu zeigen, dass und wie es ihr selbst angehört: sie hat das Selbstbewusstsein als Eins mit sich zu setzen.

Diess Werden der Wissenschaft überhaupt ist Aufgabe der Phänomenologie des Geistes, als des „ersten Theiles des Systemes derselben": — späterhin bekanntlich, bei der vollständigen Darstellung des Systemes, als solcher erste Theil zurückgenommen, und in den öffentlichen oder mündlich gelegentlichen Erwähnungen Hegels *) nur als eine historische Ueberleitung stehen gelassen, um den Standpunkt der „Wissenschaft der

*) Hegels Wissenschaft der Logik erste Aug. Bd. I. S. X. XI. (Neue Ausg. S. 33. 34.), S. 6, verglichen mit der Umarbeitung in der spätern Ausgabe S. 59—62. Encyklopädie der philos. Wissenschaften, dritte Ausgabe S. 35. 36. — Dazu Michelet's Geschichte der letzten Systeme der Philosophie Bd. II. S. 616. und des Verfassers: „über das Verhältniss der Erkenntnisslehre zur Metaphysik" in der Zeitschrift für Philos. Bd. I. H. 1. S. 133 Note.

Logik", als des eigentlichen aus sich selbst Beginnens der Wissenschaft, zu gewinnen. Die sehr triftigen Gründe dieser Zurücknahme werden sich nachher ergeben.

Das Wissen, wie es unmittelbar ist, ist das geistlose oder sinnliche Bewusstsein. Um zum eigentlichen Wissen oder zur Wissenschaft zu werden, hat es einen langen Weg zurückzulegen. Dieses Werden des Wissens aus jener seiner Unmittelbarkeit zum absoluten Wissen erscheint als etwas Anderes, denn als die Anleitung des unwissenschaftlichen Bewusstseins zur Wissenschaft — (hiermit werden die Forderungen eines populären Einleitens und Zurechtlegens für das subjektive Bedürfniss des Verstehens zurückgewiesen) —; aber es ist auch etwas Anderes, als die Begründung der Wissenschaft — (hiermit wird bezeichnet, dass man auch die allgemeinen erkenntnisstheoretischen Vorbegriffe für die Wissenschaft nicht zu erwarten habe) —; ohnehin hat es Nichts gemein mit der „Begeisterung, die, wie aus der Pistole, mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt, und mit andern Standpunkten schon dadurch fertig ist, dass sie keine Notiz von ihnen zu nehmen erklärt" (S. XXVIII —XXXIII.).

Vielmehr ist die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte zum Wissen zu führen, im allgemeinen Sinne zu fassen: das allgemeine Individuum, der Weltgeist, ist in seiner Bildung zu betrachten. Die Phänomenologie hat diese bildende Bewegung zum absoluten Wissen, worin jener Gegensatz eines Aeussern und Innern, Subjektiven und Objektiven, abgestreift ist, und der Geist sich als Alles weiss, sowohl in ihrer Ausführlichkeit und Nothwendigkeit, als auch in der reproducirenden Gestaltung dessen, was dem Geiste schon zum Momente und Eigenthume, zur Voraussetzung und „unorganischen Natur" herabgesunken ist, darzustellen.

Die Länge dieses Weges ist zu ertragen: weil die Substanz des Individuums, der Weltgeist, die Geduld

gehabt, diese Formen zu durchgehen, und die ungeheuere Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen, weil er durch keine geringere das Bewusstsein über sich erreichen konnte; so kann auch das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen. Nur hat es die geringere Mühe, weil diess an sich schon vollbracht ist, und ihm nur die Aufgabe bleibt, das Ansich in das Fürsichsein, in das Begriffene, umzuwandeln. In diesem begreifenden Wiederherstellen der Bildungsstufen des Weltgeistes wird nun geleistet und erreicht, dass das bloss Vorgestellte und Bekannte, das so Festgewordene und Vorausgesetzte, in den begriffenen Gedanken verwandelt, und so in den allgemeinen Begriff, in eine nothwendige, wie allgemeingültige Wesenheit erhoben wird (S. XXXIII—XLI.).

Der Weg, wodurch der Begriff des Wissens erreicht werden soll, wird durch jene Nachweisung selbst ein nothwendiges und vollständiges Werden, so dass diese „Vorbereichung" aufhört, ein zufälliges Philosophiren zu sein, welches an diese oder jene Voraussetzungen des unvollkommenen Bewusstseins sich anknüpft, sondern dieser Weg des Begriffs wird die vollständige Weltlichkeit des Bewusstseins in ihrer Nothwendigkeit umfassen.

Zum ersten Theile der Wissenschaft wird er aber dadurch, weil er den Geist, die allgemeine Voraussetzung aller Wissenschaft, den Anfang des Wissens schlechthin, zu seinem Gegenstande hat. Aber das unmittelbare Dasein des Geistes, das Bewusstsein, fällt in den Gegensatz des Wissens und einer dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Diese Ungleichheit, welche unmittelbar zwischen dem Ich und der Substanz, welche Gegenstand desselben ist, stattfindet, kann als der Mangel in beiden angesehen werden, ist aber die Seele der Bewegung im Wissen, welche diese Ungleichheit vertilgt: denn wenn es die Sache des Ich ist, die substantielle Gegenständlichkeit, welche der Geist noch in der Form seines

Ansich ist, begreifend in sich aufzunehmen: so zeigt sich vielmehr, dass diess Thun in den substantiellen Geist selbst hineinfällt; er bewährt sich daran, dass er wesentlich Subjekt ist. Durch Vollendung dieses Processes hat der Geist sein Dasein seinem Wesen vollkommen gleich gemacht: er begreift sich, wie er ist, die Trennung des Wissens und der Wahrheit ist überwunden: sein Sein ist absolut vermittelt; — es ist substantieller Inhalt, der ebenso Eigenthum des Ich, Gewusstes, und zwar als Begriff Gewusstes, ist. Der substantielle Geist (Weltgeist), nach frühern Aeusserungen Hegels, ist damit absolutes Wissen, sich selbst durchsichtig geworden.

Hiermit beschliesst sich die Phänomenologie des Geistes: was der Geist in ihr sich bewirkt hat, ist „das Element des Wissens", d. h. nun die doppelte Seite: dass er, der Geist, alles Sein ist, aber zugleich doch das Sein durch sich selber in's Wissen aufhebt, was die Wissenschaft ist. „In diesem Elemente breiten sich nun die Momente des Geistes in der Form der Einfachheit aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiss. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seins und Wissens aus einander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur die Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisirt ist die Logik *oder* spekulative Philosophie" (S. XLI—XLIV.). — Der übrige Theil der Vorrede bespricht das Wesen der spekulativen Methode, den Hauptphasen des damaligen Philosophirens, dem schematisirenden Formalismus (S. XLV—LIX.), dem räsonnirenden Verstande (S. LXXII. ff.), und dem natürlichen Philosophiren des gesunden Menschenverstandes und der Genialität gegenüber (S. LXXXIV.).

So weit die vorläufigen Erklärungen Hegels über Aufgabe und Ziel seines „ersten Theiles des Systemes der Wissenschaft", welche sogleich schon einen vergleichenden Rückblick auf das Vorige, inwiefern

nämlich darin die neue Ausbildung des ältern Schellingschen Princips erreicht sei (vgl. oben S. 784. 85.), so wie noch andere allgemeinere Erwägungen nöthig machen.

Schon die ausdrückliche Beziehung auf Schelling lässt nicht den geringsten Zweifel, in welchem Verhältnisse zu ihm Hegel sich selber gedacht habe bei seinem ersten Werke. Schelling setzt voraus das Ideelle (nach Hegels Ausdruck: den substantiellen Geist) als das *Prius* und absolute Princip alles Wirklichen. Ihm lag dabei, als stillschweigende Voraussetzung, wie wir nachgewiesen haben, der Gedanke zu Grunde, dass sich jenes Princip durch seine Ausführung, das gewonnene Resultat am Ziele des Systems als das rechte und einzige zu bewähren habe. Diese Voraussetzung des Anfangs, dass der substantielle Geist Alles sei, will nun Hegel in seine Vermittlung zurücknehmen: — er hat sich selber als das „Alles" zu erweisen, indem er, auf dem Wege seines nothwendigen Werdens, sich in diesen Momenten seiner Genesis als die vollständige Totalität alles Seins aufweist. Das absolute Wissen oder „die intellektuelle Anschauung" Schellings im Anfange hat sich dadurch vermittelt, bewährt, das blosse Princip ist Resultat geworden.

Hiermit hat nun überhaupt, und abgesehen von allen speciellern Vorbehalten der Kritik, Hegel dasjenige geleistet, was als erste Bedingung erfüllt werden musste, sofern nur von einem eigentlichen Fortschritte in der Philosophie die Rede sein sollte. Was im vorausgehenden Systeme allgemeine Voraussetzung, ein Letztes, blieb, soll hier erwiesen werden, ist also nur in der Gestalt des Problemes zu fassen. Aber schon in der Forderung, den vorigen Standpunkt zu begründen, ist das Fernere mit eingeschlossen, dass er sich selbst dadurch zu höherer Klarheit erhebt, das unbestimmt Gebliebene schärfer und bewusster bestimmt, sich wissenschaftlich überhaupt in seine Gewalt bekommt. Dieser allgemein methodische Fortschritt Hegels gegen Schelling ist jedoch auch historisch

ein fast allgemein schon Zugestandenes: seit Hegels Auftreten ist nur durch ihn vermittelte Wissenschaft der Philosophie möglich, nach dem universalen Maassstabe, der durch Schelling in dieselbe eingeführt worden ist, wie in der ersten Gestalt von Fichte's Systeme sich das Formprincip für die Philosophie vom subjektiven Standpunkte, für die Kantische Epoche, geltend gemacht hatte.

Aber die fernere Frage ist, welche erst innerhalb jenes allgemeinen Zugeständnisses fällt, wie Hegel jenes allgemeinste Problem des spekulativen Erkennens gefasst, und wie er es gelöst habe? — Wir müssen damit abermals auf die noch allgemeinere Frage zurückgehen: wie jenes Erkenntnissproblem zu fassen und zu lösen überhaupt möglich sei?

Was die Möglichkeit betrifft, so bietet sich in diesem Zusammenhange der spekulativen Ueberlieferung, am Ende von Schellings Systeme und nach Aufstellung des Princips für den objektiven Idealismus, schlechthin nur der doppelte Weg. Entweder Hegel führt den Beweis wirklich durch, auf welchen sich Schelling mit stillschweigender Anticipation nur berief; er weist zur Vorbegründung des objektiv idealistischen Princips in vollständiger Ausführung nach, wie der „substantielle Geist" in Allem sei, wie Alles darum durch ihn intelligibel für uns werde, weil es nur der Geist sei auf den verschiedenen Stufen seines Ansich- und Fürsich-seins. Er könnte der realistische, realphilosophische Beweis genannt werden.

Dennoch konnte dieser Weg nicht füglich von ihm gewählt werden, so lange nur von einer Begründung des Princips die Rede war; denn in jener vollständigen Nachweisung besteht ihm ja eben das System der Philosophie. Es wäre daher dasselbe doppelt zu thun gewesen, zuerst einleitend und vorbegründend, nachher noch einmal in der Ausführung des Systemes *); und wiewohl

*) Diess hat auf eine kaum abzuläugnende Art Weisse ge-

es eine alte Erinnerung der Hegelschen Lehre ist, dass erst das Ende des. Systems das Princip in seiner Vollständigkeit, und so zugleich der bewährte Anfang sei; wiewohl es richtig und sachgemäss ist, zu sagen, dass erst am Ende das Princip eines Systemes sich vollständig erwiesen, als das universale ausgewiesen haben kann: so ist es doch etwas völlig Verschiedenes, die allgemeine Nothwendigkeit eines Princips rückwärtsschreitend aus gewissen Prämissen darzuthun, oder dasselbe abwärtssteigend in allen seinen Folgen und Dependenzen auszuführen; wiewohl erst darin das Princip, als solches, vollständig erkannt zu werden vermag *).

So bleibt nur die andere Beweisform übrig; wir können sie die erkenntnisstheoretische nennen, welche auch allein erst die ganze Aufgabe in der ihr zukommenden Schärfe und Eigenthümlichkeit fasst. Denn hier soll zuvörderst erklärt werden, nicht, wie im Universum, im „Alles Sein", der substantielle Geist wirklich werde, sondern wie eine Wissenschaft vom Universum möglich sei, wie unser Erkennen einzudringen vermöge in die unmittelbar ihm entgegengesetzte, ursprünglich, wie es scheint, ebenso ihm fremde Objektivität, wie es

zeigt in der Abhandlung über „die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie" (Zeitschrift für Philos. Bd. I. H. 1. S. 84.). Ueberhaupt ist das Gutachten desselben über Hegels Phänomenologie mit dem hier Gesagten ergänzend zu vergleichen.

*) Mit dem hier Gesagten ist zur Erläuterung zu vergleichen und wohl zu erwägen, was der Verfasser über diesen nothwendig sich ergänzenden regressiven und progressiven Gang des Systemes in Bezug auf die Schellingsche und Hegelsche Philosophie in seiner Schrift: über die Bedingungen eines spekulativen Theismus, in allgemeinerer Beziehung auf das System selbst, in seiner Einleitung zur spekulativen Theologie, abgedruckt in der Zeitschrift für Philosophie Bd. IV. H. 2. S. 183 ff. gesagt hat.

ihres Wesens sich bemächtigen könne. Und hiermit allein schliesst sich Hegel in dieser Frage richtig an die ihm vorausgehende spekulative Ueberlieferung an. Es wurde in der ganzen Kantischen Epoche zur Hauptaufgabe der theoretischen Philosophie gemacht, zu zeigen, — um mich des Fichte'schen Ausdrucks zu bedienen —: „wie ein Objektives jemals zu einem Subjektiven, ein Sein für sich zu einem vorgestellten zu werden vermöge, wie es mit dieser sonderbaren Verwandlung zugehe"? — oder Kantisch: wie synthetische Urtheile *a priori* möglich seien? — oder nach der ältern Lockeschen Fassung: was der Ursprung der allgemeinen Wahrheiten im menschlichen Geiste sei *)? — kurz die Lösung des Erkenntnissproblemes war wesentlicher Inhalt der theoretischen Philosophie jener Zeit.

Diesen scheint zunächst nun auch Hegel wirklich aufnehmen und fortsetzen zu wollen in dem „ersten Theile" seines Systemes der Philosophie, weniger nach den Aeusserungen der Vorrede zu dem angezeigten Werke, deren dahin einschlagende Erklärungen wir schon kennen gelernt haben, als nach denen der „Einleitung" desselben (S. 3—21.), wo er ganz mit Kantischen Betrachtungen anhebt, dieselben aber im weitern Verlaufe nur darum verwirft, weil sie selber für eine Theorie des Erkennens auf unbewiesenen Maximen und Voraussetzungen beruhen. Statt dessen kommt es nur darauf an, die Wahrheit des Wissens *in ihm selbst* zu untersuchen, bei welchem der Begriff und der Gegenstand, der Maassstab und das daran zu Prüfende nicht auseinanderzuhalten sind, wie Kant überall diess thut, sondern wo sie ineinanderfallen. An dem, was das Wissen innerhalb seiner für das Ansich oder das Wahre erklärt, haben wir den Maassstab, es selbst in seinen einzelnen Stufen zu messen, ob und wie es in jeder derselben

*) Vergl. oben S. 31. 33.

nem Ansich oder dem Begriffe seiner entspricht oder nicht. Diese sonst aus einander fallenden Momente: Begriff und Gegenstand, Ansichselbst- und Für ein anderes Sein sind hier, im Wissen, vielmehr in einander; „wir haben daher nicht nöthig, Maassstäbe mitzubringen und unsere Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu appliciren: dadurch, dass wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie an und für sich ist, zu betrachten" (S. 16.).

Hieraus entsteht nun die „dialektische Bewegung" im Wissen selber, indem in dieser stufenweisen Erhebung desselben, um sich seinem Begriffe gleich, ihm entsprechend, zu machen, ebenso sehr das Bewusstsein des Gegenstandes, als der Gegenstand, wie endlich der Maassstab der Wahrheit geändert, gesteigert wird. In dieser Steigerung aus sich selbst fällt daher das jedesmalige Resultat, welches sich an einem nicht wahrhaften Wissen ergiebt, nicht in ein leeres Nichts zurück (wie der Skepticismus es erscheinen lässt), sondern als Negation desjenigen, dessen Resultat es ist, enthält es dadurch gerade die in ihm bewahrte, nur noch nicht in's Bewusstsein entwickelte, mithin, gegen dasselbe gehalten, höhere Wahrheit. Dieses Fortschreiten des Bewusstseins von einem Wissen und seinem Gegenstande zum andern, insofern ihm der neue, wahre Gegenstand daraus entspringt, ist nun eigentlich Erfahrung zu nennen, und hiermit stellt das Gesammtresultat jenes Fortschritts dar die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins. Diese kann jedoch ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich umfassen, als „das ganze System" des Wissens, oder „das ganze Reich der Wahrheit des Geistes", so dass „die Bestimmungen desselben hier nicht abstrakte, reine Momente sein können" (wie die Logik sie fasst und darstellt), „sondern so wie sie für das Bewusstsein oder als Gestalten des Bewusstseins sind".

Das Ende dieses Fortschreitens tritt aber an dem

Punkte ein, an welchem das Wissen seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, welches nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird: und so, indem das Wissen sein Wesen erfasst, ist es als absolutes Wissen zu bezeichnen (S. 16—21.).

Diese aus sich anfangende und durch sich fortschreitende Bewegung des Wissens legt nun sogleich Hand an's Werk: der Anfang in sein Unmittelbarstes, welches eben darum nur „aufgenommen", faktisch anerkannt werden kann, wie es ist, die sinnliche Gewissheit (S. 22.): das Ziel, in dem es sein Anderes, und den vermeintlichen Gegensatz einer ihm fremden Objektivität „zu sich selber gemacht hat", ist die Wissenschaft, das absolute Wissen (S. 763.): — zwei rein erkenntnisstheoretische Momente, während sich dazwischen mancherlei einschiebt, dessen Vorkommen in einer Genesis der Wissenschaft schon auf den ersten Anblick befremden muss. Und so konnte man bei dem Anblicke der Ausführung zweifelhaft werden, ob es in der That in Hegels Phänomenologie auf jene erkenntnisstheoretische Beweisführung abgesehen gewesen sei?

Und der Zweifel bestätigt sich auch: denn es ist merkwürdig zu sehen, wie Hegel weder den ersten Beweis, noch den zweiten, sondern etwas Halbes aus beiden geliefert hat, nach Unten oder im Fundamente nicht genug gebend und den rechten Punkt völlig verfehlend, nach Oben zu viel und völlig Fremdartiges hereinziehend. Und der letzte Umstand musste allein schon Hegeln Veranlassung werden, da er die wichtigsten Abschnitte aus der Philosophie des Geistes hier bereits anticipirt hatte, späterhin das ganze Werk fallen zu lassen. Von jenem Verfehlen des Eingangs und Fundamentes dagegen ist Hegeln selber nie eine klare Einsicht zu Theil geworden. Er begnügte sich, die Phänomenologie als „ersten Theil seines Systemes" überhaupt nur aufzugeben, oder bloss als historische Hinleitung zu dem schlechthin „voraussetzungs-

losen" Anfange des Systemes in der Logik gelten zu lassen: — in der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften wird nämlich von dem Inhalte und den Resultaten der Phänomenologie, als Anfangswissenschaft, völlig Umgang genommen — ohne dass er sich zu deutlichem Bewusstsein gebracht hätte, was an die Stelle des preisgegebenen „ersten Theiles" Besseres oder Anderes treten müsse.

Diess hat schon früher dem Hegelschen Systeme von uns den Vorwurf der Fundamentlosigkeit zugezogen: wir werden ihn hier bestätigen müssen, und zwar unter der doppelten Voraussetzung, sowohl, wenn nach der ältern Weise die Phänomenologie als der erste vorbegründende Theil des Systemes angenommen wird, indem sie eine solche Vorbegründung in eigentlicher Bedeutung keinesweges enthält, weder in realphilosophischem, noch erkenntnisstheoretischem Sinne genommen: — als auch, wenn man, nach Hegels eigener späterer Ansicht von jeder dergleichen Vorbegründung absehend, welche eigentlich nur ein Vorgriff aus der Logik sei *), in der Logik den selbstständig aus sich beginnenden, Nichts voraussetzenden Anfang des Systemes, und allenfalls nur die propädeutischen, ausserhalb des Systems fallenden Erörterungen über die verschiedenen Erkenntnissstandpunkte, als subjektive Vorbereitung, zulasse.

Aber auch die letztere Annahme wird aufgegeben werden müssen; denn der Anfang der Logik, eben damit er dieser Anfang in dieser Bedeutung sein könne, wird so viel unbewusst bleibende, so ungerechtfertigte Voraussetzungen verrathen, der ganze Einschritt wird in seiner innern Gewaltsamkeit sich so bloss legen, dass es nur bedarf, diess Alles zum Bewusstsein zu bringen, um eine

*) Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften 3te Aufl. §. 25. S. 35. 36.

völlige Umgestaltung des Systemes von Vorne her, unter jener, wie unter dieser Voraussetzung, für nöthig, und ihr Bedürfniss für erwiesen zu finden. Beiderlei Behauptungen sind nun in der folgenden Kritik näher zu begründen.

In Bezug auf das von Hegel einiger Maassen in's Dunkel gestellte Verhältniss von Phänomenologie und Logik zuerst haben die neuern Apologeten desselben erinnert, — was unmittelbar auch hier als der beste Ausweg erscheinen könnte, um die bezeichnete Schwierigkeit zu lösen, — dass man eigentlich einen doppelten Anfang des Systemes anzunehmen habe, den von der Subjektivität des Erkennenden, und den objektiven, von dem Principe der Wahrheit selbst. Diese Bemerkung, allgemein betrachtet, ist so wahr und wichtig, dass es, unsers Erachtens, zu den wesentlichsten Einsichten in den Begriff des Systemes der Philosophie gehört, diesen doppelten Anfang, den subjektiven, das Realprincip regressiv erst suchenden, und den objektiven, von dem gewonnenen herabsteigenden, im klaren Begriffe auseinander zu halten, und jedem der beiden sein eigenthümliches Recht zu thun und eine vollständige Ausbildung zu Theil werden zu lassen *). Und so gehört an sich selbst diese Unterscheidung, falls wir sie bei Hegel annehmen dürfen, zu seinen grössten Verdiensten um die Form der Philosophie. Nur wird sich im weitern Verlaufe ergeben, dass ihm nicht gelun-

*) Vgl. „über das Verhältniss der Erkenntnisslehre zur Metaphysik" (Zeitschrift für Philos. I. H. 1. S. 130—35.) und über den doppelten Anfang des Systemes, und die ganze theils regressive, theils progressive Doppelrichtung desselben: „zur spekulativen Theologie, erster Artikel" (Zeitschrift etc. Bd. IV. H. 2. S. 172. 177 ff. 182—193.).

gen ist, den rechten, scharfbegränzten Begriff dieser Anfänge zu treffen.

Man hat von jeher die Nothwendigkeit empfunden, über das Erkennen, durch welches Philosophie hervorgebracht wird, irgend vorläufige Rechenschaft abzulegen: man hat sich seit Kant und Fichte bestimmter gesagt, dass, wie der Begriff der Philosophie nur durch sie selber, durch wirkliches Philosophiren, gefunden werden könne, so auch das geistige Organ und Auge für ihre Welt nur von ihr zu erzeugen sei. Das natürliche, unmittelbare Bewusstsein und Denken ist nicht spekulativer Art: die Philosophie muss also zuerst das Denken zu sich selber erziehen, aus dem unmittelbaren Bewusstsein das spekulative Denken entstehen lassen. Die (rechte) Einleitung der Philosophie in sich selbst ist also nur die Genesis und die Verwirklichung des spekulativen, absoluten Wissens. Eine solche zu geben, hat Hegel offenbar beabsichtigt durch seine Phänomenologie, ausdrücklich dabei zurückweisend die Kantischen Bedenklichkeiten von einem erst zu suchenden „Maassstabe", um das Verhältniss des Bewusstseins zum Gegenstande, des Wissens zu seiner Wahrheit, vorläufig festzustellen. Lässt man nur das Wissen nach seiner eigenen innern Nothwendigkeit sich entwickeln, darin den Gegenstand mit sich fortnehmen, und so ihn selbst in seine Wahrheit sich verwandeln: so ist das Gesuchte geschehen; das Wissen hat sich zur absoluten Gewissheit — welche eben damit die Wahrheit des Gegenstandes ist, — hinaufgeläutert. Darin hat Hegel zugleich jedoch völlig übersprungen und beseitigt — und zwar in nicht minderem Grade, als Schelling, — was der eigentliche Kern und Grundgedanke der Kantischen Vernunftkritik war: dass nämlich das Erkennen, als Thatsache, wie als Begriff, ein Problem in sich trägt, welches zu allererst gelöst werden müsse, ehe auch nur über Realisirbarkeit der Philosophie entschieden werden könne. Erst ist über eine weit tiefer greifende Frage, über das Wesen des philosophischen,

wie alles Erkennens, zu entscheiden, ehe man mit solchen phänomenologischen Versicherungen die Sache abzuschliessen das Recht erhält. Wie vermag das Erkennen, als meine subjektive Thätigkeit, das ihm gegenüberstehende, Objektive aufzufassen und zum Bewusstsein zu bringen, gerade also, wie es an sich ist, — Wissen von ihm zu werden nach seiner objektiven Beschaffenheit, nicht nach seinem etwanigen Scheine? Wissen, Erkennen heisst freilich nur: das innere Wesen des Gewussten einsehen; aber der Begriff des Wissens allein kann nicht seine Realität sichern. Ferner beruht auf der stillschweigenden Voraussetzung, dass mein Bewusstsein vom Gegenstande schlechthin übereinstimme mit dem Gegenstande selber, „Subjekt" mit dem „Objekt" zusammenfalle, alles nichtphilosophische, wie philosophische Wissen; und diese Uebereinstimmung bewusstlos eben nur vorauszusetzen, ungeprüft dahinzunehmen, ist von dieser Seite der Charakter des unphilosophischen Wissens, so wie das ihm zugestandene Vorrecht, bei dieser voraussetzenden Weise stehen zu bleiben. Kein anderes Wissen oder Wissenschaft trifft die Anforderung, sich methodologisch zu begründen, die Philosophie allein hat die Aufgabe, ihre eigene Möglichkeit zu erklären; aber in dieser besondern Aufgabe liegt auch die allgemeine: die Möglichkeit alles Erkennens aufzuklären, die Frage zu lösen, wie Subjektives und Objektives überhaupt zusammenhangen, „wie es mit dieser sonderbaren Verwandluug des Einen in das Andere zugehe"?

Diess ist der wahre Sinn von Kants Frage nach dem „Maassstabe", nach dem Kriterium dessen, was schlechthin subjekt-objektiv, allgemeingültig sei, wodurch synthetische Urtheile *apriori* von den Erkenntnissobjekten möglich werden? Aus demselben Grunde erklärte Fichte, Philosophie könne nicht bloss absolute Wissenschaft, sondern sie müsse Wissenschaftslehre sein, den höchsten Grund und die Methode schlechthin für alles Wissen aufdecken.

Wie verhält sich nun Hegel zu dieser Aufgabe? Mit fortgesetztem Spotte gegen Kant, welcher „dem bekannten Scholastikus gleiche, der nicht eher das Wasser berühren, denken wollte, als bis er schwimmen gelernt, sein Denken untersucht habe", aber auch nicht ohne ironischen Rückblick auf Schelling, dessen Philosophie „mit andern Standpunkten dadurch schon fertig ist, dass sie keine Notiz von ihnen zu nehmen erklärt" *): — hat er selbst doch die ganze Fragestellung und Untersuchung bei Kant — (abgesehen von dem Resultate, in dem sie Kant abschloss und dessen unwillkührliche Fehler wir beleuchtet haben) — nur wieder um ihre Schärfe oder Eigentlichkeit gebracht, und in die alte nebulose Unbestimmtheit zurückgeschoben.

Statt jener durchgreifenden Gränzberichtigung über das Allgemeingültige von „Wissen" und „Gegenstand", auf welche Kant ausging, lässt Hegel in der Phänomenologie den „Gegenstand" selbst schon in's Wissen fallen, fasst ihn daher gleich vom Beginne an nur in seinem subjektiven Momente, und indem er nun, „in der dialektischen Bewegung" beider, das Wissen am Gegenstande, den Gegenstand am Wissen, in immer höhere, wahrere Gestalten ihrer selbst und ihres Verhältnisses zu einander sich verwandeln lässt, kann er auch in diesem Fortgange, — wie sehr er auch versichere, dass die Gewissheit die Wahrheit des Gegenstandes selber sei, — über das Gebiet des bloss Subjektiven niemals hinauskommen; — der „Begriff" überschreitet hier nirgends den eigenen Umkreis; denn er setzt nur die höhern Formen seiner Subjektivität mit den niedern in Vergleichung. Da jedoch Hegel von dieser innern Beschaffenheit der Sache Nichts merkt oder sich merken lässt (was eben der hartnäckige „dogmatische Schlummer" ist, welchen Kant für immer verbannt zu haben behauptete); so ist der eigent-

*) Phänomenologie, Vorrede S. XXXII. XXXIII.

liche Sinn der Kantischen Entdeckung hier ebenso preisgegeben, als, bei der Meinung, über ihre Beschränktheit weit hinausgegangen zu sein, und ihrer nicht zu bedürfen, ihr Fortschritt auch für die Wissenschaft im Ganzen verloren geht. Zwar legt Hegel jener dialektischen Bewegung sogleich die subjekt-objektive Bedeutung unter, — aber nicht weniger ohne vollständige Begründung und nur voraussetzungsweise, als es von Schelling in seinem Systeme geschieht, welcher sich dessen jedoch bewusst war, während man hier das Heilmittel gefunden zu haben meinte, den Subjektivismus theoretisch zu überwinden. Wie diess bestimmter zu verstehen ist, hat die genauere Charakteristik der Phänomenologie zu zeigen *).

Hegel hat bei der ganzen Behandlung dieses Problems auf Fehlern seiner Vorgänger fortgebaut, und ihnen noch einen neuen, im Zusammenhange der vorigen liegenden, hinzugefügt; daraus ist der Entwurf seiner Phänomenologie entstanden **). Kant hatte das Problem zuerst

*) Diesen Zirkel und die „*petitio principii*", wodurch Hegel in jenem Werke „das Bewusstsein nur mit sich selbst vergleicht", und durch diese idealistische Wendung den ganzen Verlauf der Phänomenologie im Voraus bestimmt, hat K. Ph. Fischer in seiner „Wissenschaft der Metaphysik" (S. 11 ff. 397 ff.), wie uns dünkt, vollkommen evident nachgewiesen. J. Schaller (die Philosophie unserer Zeit 1837. S. 100 ff.) hat redlich, gründlich und ausführlich eine Rechtfertigung Hegels dagegen versucht. Wir lassen dahingestellt, ob er auch nur sich selbst dadurch völlig zufrieden gestellt habe, woran wir fast zweifeln möchten, indem er mit der achtungswerthesten Offenheit die Bedenklichkeiten und Schwierigkeiten nicht verhehlt, welche der Gegenstand noch immer für ihn habe. Warum uns selber seine Rechtfertigung Hegels nicht genüge, warum sie uns den rechten Punkt gar nicht zu treffen scheine, das könnte ihm die nachfolgende Untersuchung zeigen.

**) Bei dem folgenden Abschnitte müssen wir zugleich auf die Abhandlung „über das Princip der philosophi-

wieder hervorgerufen, und es in schärfster und richtigster Fassung aufgestellt; auch hat er die einzig rechte Antwort darauf gefunden; aber ebenso ist er der Vater des ersten folgenreichsten Fehlers geworden: warum ihm nämlich der Begriff des Nothwendigen und Allgemeingültigen (Apriorischen) zu einem zugleich nur Subjektiven umschlug, wie diese Vertauschung und Verwechselung beider Begriffe sich halb unwillkührlich ihm unterschob, darüber dürfen wir uns auf das früher Nachgewiesene beziehen (S. 180 ff.).

Wie sind synthetische Urtheile *apriori* möglich? d. h. wie vermag das Erkennen schlechthin jenseits aller Erfahrung das Wesen, — das Nothwendige und Bleibende — der Dinge in sein Bewusstsein zu erheben? Diess ist nur insofern möglich, als ein Gemeinschaftliches entdeckt wird, das ebenso in allem Seienden, wie in allem zu Denkenden, schlechthin nothwendig und allgemeingültig ist, wovon durchaus nicht abstrahirt werden kann in jenem, wie in diesem. Diess ist das neutrale Gebiet für beide Sphären, das Subjektive und das Objektive, der gemeinsame Boden, worauf sie sich durchdringen, und wo es für den Inhalt der Sache durchaus gleichgültig ist, — (wo der Gegensatz zur Indifferenz herabgesetzt ist), — ob er in die Vorstellung oder in die Wirklichkeit gesetzt wird: denn beide stehen hier noch in absoluter Uebereinstimmung und Inhaltsgleichheit.

Diess schlechthin Allgemeingültige, falls ein Solches gefunden wird, kann im Erkennen nicht bloss aus Erfahrung stammen, es geht aller Erfahrung vorher; ebenso ist es im Seienden nichts Zufälliges, oder nur einzelner Weise, sondern ursprünglich und allumfassend; in Bezug auf jenes hat man es mit einem freilich nur sinnlichen, aber naiv prägnanten Ausdrucke, als die „angeborenen

schen Methode" verweisen (Zeitschrift für Phil. Bd. V. H. 1. S. 38 ff), und über Hegels Phänomenologie daselbst S. 60—63.

Ideen" desselben, für dieses als seine allgemeinen Gesetze, „Principien" bezeichnet. Schon Leibnitz kannte sie, als den eigentlichen Sitz der Metaphysik, ebenso als den Grund aller Vernunfterkenntniss: aber es waren ihm nur die „ewigen Wahrheiten" der Vernunft, die Kategorieen des Denkens, im Gegensatze mit dem sinnlichen Erkennen.

Hier ist es nun das Eigentliche und Grosse von Kants Entdeckung, wie wir gesehen, das Gebiet dieses Vernunftnothwendigen oder Allgemeingültigen bis in das Sinnliche hinab ausgedehnt zu haben. Das Wort Kants, — der grösste spekulative Fortschritt am Ende des achtzehnten Jahrhunderts: — auch Raum und Zeit sind ein Apriorisches; es giebt ein sinnliches *Apriori*, — begründete, als Basis einer neuen spekulativen Bildungsepoche, den objektiven Idealismus: — denn dass Raum und Zeit, nachdem ihr schlechthin „apriorischer" Charakter erwiesen war, nur durch jenen das Apriorische subjektivirenden Irrthum bei Kant zu etwas bloss Subjektivem herabgesetzt worden, können wir nach unsern frühern Nachweisungen, als eine unwesentliche, eigentlich nur wider Willen in das Kantische Resultat hineingerathene Konsequenz, völlig in Abzug bringen von demselben.

Aber eben so war dadurch der Theorie des Erkennens und dem Probleme, wie Subjektives und Objektives im Erkenntnissakte übereinzustimmen könne, eine neue Grundlage gegeben. Kant legt in seiner Streitschrift gegen Eberhard mit Recht den stärksten Nachdruck auf diesen Unterschied seiner Ansicht von der Leibnitzischen; er habe allein dadurch die Möglichkeit einer streng apriorischen Wissenschaft im Gebiete der Anschauung, wie die Geometrie ist', erklärt. Aber es war noch mehr dadurch geschehen: im Begriffe eines sinnlichen *Apriori* oder der sinnlichen Kategorieen war erst die Idee einer Naturphilosophie möglich, so wie auch in ihm die rechte Wurzel und der Ursprung der Uebereinstimmung von Subjektivem und Objektivem gefunden wird, zu deren ausreichender

Erklärung man bis so weit zurückgreifen muss. Den Begriff des Empfindens, und damit des unmittelbarsten Zusammen- und Einsseins von Subjektivem und Objektivem zu finden, ist Sache der Naturphilosophie: ihr höchstes Ziel ist die Genesis desselben, die Aufweisung, wie das System der Naturqualitäten im Systeme der Sinne zum Subjektiven, Empfundenen wird. Die Naturphilosophie und Physiologie unserer Zeit ist in der That bis zu dem Satze gelangt: dass die Sinne in ihrer gegenseitigen Ergänzung das Innerlich- (Subjektiv-) Werden der Aussenwelt, oder, mit ebenso ursprünglicher Wahrheit, umgekehrt die Naturqualitäten ein Aeusserlichwerden der Sinne, das sinnliche Universum überhaupt das Objektivgewordensein der Vernunft, des Geistes, der seine unmittelbarste Gegenwart im Raume hat, darstellt. So ist im Empfinden die unmittelbarste Einheit des Subjektiven und Objektiven nicht nur behauptet, oder postulirt, sondern durch die universale Konsequenz, welche auf der entdeckten „Apriorität" des Raumes beruht, erwiesen. Im Empfinden sind beide Momente noch völlig ungetrennt, gleichgewichtig; es ist ebenso gut subjektiv, wie objektiv, sinnlich-natürlich, wie in ihm doch schon der bis dahin herabreichende Geist gegenwärtig ist. In dieser ursprünglichen Wechseldurchdringung des Subjektiven und Objektiven, welche, da sie von hieraus gesichert ist, auf den folgenden Erkenntnissstufen nie aufgehoben wird, liegt nun die wahre Widerlegung des subjektiven Idealismus durch vollständige Ausführung seines eigenen Princips, durch die Nachweisung der Universalität des Ideellen nach seiner erkenntnisstheoretischen Seite, wie auf realphilosophische Weise diese Durchführung Schelling in seinem objektiven Idealismus vollzogen hat, wo er recht wohl sich bewusst war, wie als mittelbare Folge dieser ganzen Grundansicht auch die Realität des Erkennens gesichert sei, für welche jedoch von diesem Principe aus den ausdrücklichen Beweis zu führen, nicht umgangen werden kann. So muss die Theorie des Erkennens bis

zum Empfinden zurückgehen, keinesweges aber in der Form der Phänomenologie, als „sinnliche Gewissheit", wie sich sofort ergeben wird.

Indess hat es sich nun einmal also begeben, dass der richtige Einschritt in den Idealismus bei Kant zum bloss Subjektiven umschlug, und so musste auch das Problem des Erkennens bei ihm und seinem Nachfolger eine veränderte Bedeutung erhalten. Der Grund der Einheit von Subjektivem und Objektivem konnte jetzt nur auf eine formelle, selbst zugleich bloss subjektive Basis gestützt werden, nicht mehr auf die universale Wahrheit, dass der Geist in der Natur nur sich selbst anschaue und so, aus der Mitte derselben sich erhebend, und im durchgreifendsten Zusammenhange mit ihr, in allen auf sie sich beziehenden Erkenntnissakten nur ihr erkennendes Bewusstsein sei.

Fichte drückt die Frage nach der Einheit des Subjektiven und Objektiven so aus: „Wie ein Objektives zu einem Subjektiven, ein Sein für sich zu einen Vorgestellten werden könne, wird nie Jemand erklären, welcher nicht einen Punkt findet, in welchem das Objektive und Subjektive überhaupt nicht geschieden, sondern völlig Eins sind". — Ganz recht; nur aus dem ursprünglichsten Zusammenfallen beider, dergleichen wir in der subjekt-objektiven Unmittelbarkeit des Empfindens nachweisen, lässt sich auch herleiten, wie beide in den Momenten der Trennung doch in Uebereinstimmung bleiben.

Aber er fährt also fort: „Einen solchen Punkt stellt unser System auf und geht von ihm aus; es ist das Ich. Diese absolute Identität des Subjektiven und Objektiven lässt sich nur schliessen, nicht etwa als Thatsache des wirklichen Bewusstseins nachweisen; denn wie ein wirkliches Bewusstsein entsteht, erfolgt die Trennung" der Glieder, die aber zugleich im Akte des Erkennens sich in Uebereinstimmung setzen. „Auf den mancherlei Ansichten dieser Trennung des Subjektiven und Objektiven und hinwiederum ihrer Vereinigung, beruht

der ganze Mechanismus des Bewusstseins" *). Fichte's Theorie entstand durch eine Deduktion aus dem Satze, welchen Kant aufsteigend als die „Einheit der Apperception" gefunden hatte: „das Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können". Nur im Ich und durch das Ich kommt Uebereinstimmung in die Vorstellungen des Bewusstseins. Darüber hinaus, sagt Fichte, kann eine rechtliche Deduktion nicht einmal gehen wollen.

Zunächst ist die wesentliche Gleichheit dieses Inhaltes der Transscendentalphilosophie nach Kant und Fichte mit der Aufgabe, welche Hegel seiner Phänomenologie des Geistes setzt, nicht zu verkennen. Was hier der erscheinende Gegensatz von Bewusstsein und Gegenstand genannt wird, welcher stets sich aufhebt, indem mit der Steigerung des Wissens auch der Gegenstand ein anderer, ihm angemessener wird, das sind dort die mancherlei Ansichten von der Trennung des Subjektiven und Objektiven, in denen doch zugleich die Einheit beider nachgewiesen wird. Aber hier und dort ist es nur die subjektive, in das Bewusstsein fallende, Einheit von Subjekt und Objekt, die Vergleichung des Wissens nur mit sich selbst und innerhalb seiner selbst. An die Stelle der (als schlechthin unbeweisbar aufgegebenen) Uebereinstimmung einer Welt des Subjektiven und des Objektiven — des Geistes mit den Dingen an sich — denn „Realität entsteht dem Wissen nur durch Neigung" **) — trat für Fichte die Identität von Subjekt und Objekt im Wissen selbst; es war die formelle Einheit des Ich. Diese unvermeidliche Folge der Kantischen falschen Wendung in einen subjektiven Idealismus ist der zweite Fehler, welcher sich jenem ersten hinzusummirte, und wodurch das ganze Problem des Erkennens einen verschieften Ausdruck erhielt. Indem der Grund der Uebereinstimmung des Subjektiven

*) Fichte's System der Sittenlehre 1798. S. I. II.
**) Fichte's Leben und Briefwechsel Thl. II. S. 308.

und Objektiven in dem Ich, an dieser falschen Stelle, gesucht wurde, war der Sinn dessen, was man suchte, selbst ein anderer geworden: es sollte nur erklärt werden, wie das Wissen, sein Subjekt-Objektives, mit sich übereinstimme, und in all dieser Entgegensetzung die Einheit des Bewusstseins bewahren könne: von einer Uebereinstimmung des Wissens mit einem „Dinge an sich“ war nicht mehr die Rede; dieser ganze Begriff und seine Aufgabe, als sinnlose, in sich selbst sich aufhebende, waren völlig abhanden gekommen.

So übernahm Schelling den Idealismus und sein Princip: wir haben gesehen, wie er das Selbstsetzen des Ich realistisch ausdeutete und zum Principe eines objektiven Idealismus erweiterte. Das von Kant und Fichte überkommene Erkenntnissproblem wurde dabei zunächst übersprungen, oder vielmehr nach Vorwärts an das Ende des Systemes, als sein letztes Resultat, hinausgeschoben; denn nach seinen frühesten Erklärungen hatte es Schelling ursprünglich auf eine objektive Erklärung des Idealismus durch eine grundveränderte Ansicht von der Natur abgesehen, welche von der (subjektiven) Vernunft darum erkannt zu werden vermag, weil diese in ihr nur sich selbst, auf einer niedern (noch objektiven) Potenz festgehalten, erkennt. Und ohne alle Frage hat Schelling das einzig rechte Princip gefunden, aus welchem auch das Problem des Erkennens zuerst seine erschöpfende Lösung finden kann; auch ist der wahre Sinn desselben wiederhergestellt: es ist wieder von Uebereinstimmung des Geistes mit der Natur, nicht bloss von Uebereinstimmung der Vorstellungen des Bewusstseins unter einander, die Rede. Dennoch ist es bei Schelling eben nur Princip, Unausgeführtes, geblieben.

Bei dieser Lage der Dinge griff Hegel in die Verhandlung ein: er hatte das Princip eben auszuführen, und wollte es durch seine Phänomenologie in der ausdrücklichen Weise, dass er das unvermittelt — „wie aus der Pistole“ — die Einheit des Subjektiven und Objektiven voraussetz-

zende absolute Wissen zum Resultate, zum Erwiesenen zu machen hatte. Hier blieb nur das Doppelte übrig: zuerst zu der Anfangsfrage, gerade wie sie von Kant gestellt war, zurückzukehren, sodann in dem Schellingschen Principe das Mittel ihrer vollständigen Lösung zu erkennen, und dasselbe ebenso für den rein gehaltenen Bereich der Erkenntnisstheorie auszuführen, als den vorbegründenden „ersten Theil der Wissenschaft“, wie es in ihren folgenden Theilen für den Bereich der Natur und des concreten Geistes durchzuführen gewesen wäre.

Statt dessen hat Hegel Keines von beiden, und für jedes derselben nur einen halben Schritt gethan: über jenes subjektiv-idealistische Princip, das Wissen nur in seiner Uebereinstimmung mit sich selbst, in der subjektiven Identität, zu fassen und gelten lassen zu wollen, ist er, wie wir bewiesen haben, der Sache nach nirgends hinausgekommen: die Widerlegung desselben hätte an den Anfang fallen, und im Fortgange sich durchführen müssen. So ist er hier, dem Principe nach, Fichtianer geblieben. Aber er gestattet sich, gleich Anfangs demselben die Bedeutung unterzulegen, welche es bei Schelling hat, die er ja aber, Schelling verbessernd und das an ihm Getadelte berichtigend, erst zu begründen gedachte. Es ist eine falsche Voraussetzung, sagt er gegen Kant, dass es einen Maassstab über das Wissen hinaus gebe, durch welchen man seine Uebereinstimmung mit dem „Gegenstande“ auf die Probe bringen könnte: die Uebereinstimmung des Wissens mit sich selbst, seine Erhebung in die (ihm homogene) Wahrheit, den Begriff, ist auch die Wahrheit (das objektive Wesen) des Gegenstandes. Diess ist dem Principe nach ganz nur Fichtisch; aber in dem Sinne, welchen Hegel ihm von den Schellingschen Prämissen aus unterlegt, soll es das Höhere gegen Kant, wie Fichte, das Beide Widerlegende sein. Diess ist die *petitio principii*, welche wir vom Anfange her durchblicken sahen, und die, einer subjektiv idea-

listischen Philosophie gegenüber, gegen welche sie gerichtet war, fast noch etwas Schlimmeres wird, nämlich ein Rückfall in die blinden Voraussetzungen eines Dogmatismus. Wir können mit jener erkenntnisstheoretischen Maxime (vgl. S. 805—7.) welche ohne Weiteres als das Höhere gegen *Kant* sich ankündigt und der Phänomenologie voraussetzt, „*dass in der Erhebung des Wissens zum Begriffe die Sache, wie sie an und für sich ist*", *mitenthalten sei und darin erkannt werde*, — dem Grundaxiome auch des übrigen *Hegel*schen Systemes, — in *diesem* Zusammenhange noch nichts Anderes und fester Begründetes erblicken, als das seit *Cartesius* oder *Wolff* eingeführte Axiom der dogmatischen Schulen: *der klar gedachte Begriff ist das Wesen der Sache*.

Zu dem Allen kommt nun noch der weitere anstössige Ueberfluss der Phänomenologie, den wir freilich auch nicht für einen zufälligen erklären können, sondern darin einen Drang der Nothwendigkeit anzuerkennen haben, um das im Princip Mangelnde durch die Grösse und Intensität der Leistung auszugleichen. Es ist die stete Vermischung und das Ineinanderlaufenlassen des bloss Erkenntnisstheoretischen, was hier allein zur Sache gehörte, mit Materien aus der praktischen Philosophie, der Philosophie der Geschichte, ja der Anthropologie und Physiologie (in dem Abschnitte über Physiognomik und Schädellehre). Das Wissen, die formelle Identität des Ich, erweitert sich zum substantiellen Geiste, der, bis auf seinen Leib und die Hand z. B. herab (Phänom. S. 244. ff.), sich vollständig objektivirt, aber zugleich nach der subjektiven Seite hin durch den Process der Weltgeschichte in Gesittung, Ehe, Rechtszustand, allgemeiner Bildung, Kunst, Religion, Wissenschaft, sich ein geistiges Universum erbaut, sich dadurch als „Weltgeist" manifestirt, und so es erweist, *in seiner Objektivität nur bei sich selbst zu sein*.

Hierdurch tritt an die Stelle des einfachen erkenntnisstheoretischen Problemes, wie im *Erkenntnissakte*

Wissen und Gegenstand in Uebereinstimmung bleiben können, die umfassende, eben darum aber diess nicht erledigende Nachweisung, wie der Geist in der unendlichen Objektivität nur sich selbst in gegenständlicher Form besitze, wie er also an sich selbst schon das über alles bloss Objektive übermächtige Princip sei, von seiner Leiblichkeit an, welcher er das eigene Gepräge aufdrückt, durch alle Stadien der Selbstobjektivirung hinauf bis zum absoluten Wissen, der Wissenschaft, in welcher der Weltgeist ganz aus seinem Ansichsein zu seinem Fürsich eingekehrt ist; seine Objektivität ist völlig in sein Selbstbewusstsein aufgenommen: der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, Wissen und Gegenstand hat sich auf durchaus universale Weise aufgehoben, indem das (subjektivmenschliche) Wissen für sich, wie das Gegenständliche ihm gegenüber, nur als Momente erkannt worden sind des in ihnen an und für sich seienden absoluten Geistes.

Statt jenes geforderten erkenntnisstheoretischen Beweises wird uns daher, wie es scheint, ein weit umfassenderer geboten: die Universalthatsache eines weltgeschichtlich zur Verwirklichung gekommenen geistigen Universums, das ungeheuere Faktum einer Wissenschaft, geben uns Bürgschaft dafür, dass die Vernunft das Absolute, der Grund aller Dinge sei, welcher sich im sinnlichen Universum objektivirt, im menschlichen Geist subjektivirt hat, in Kunst, Religion, zuhöchst in der Wissenschaft aber aus jenem nur erscheinenden Gegensatze mit sich selbst sich vermittelt. So wird hier auf die Voraussetzungen des Schellingschen Standpunktes wieder eingegangen, dessen höchste Potenzen, Kunst, Religion, Wissenschaft rückwärtsgewendet werden, um daraus die allgemein theoretische Bedingung eines solchen Standpunkts der Identität des Subjekt-Objektiven überhaupt zu rechtfertigen, wobei formell betrachtet, der Zirkel dieses Beweises, die *petitio principii* darin, unabläugbar sich aufdrängt.

Gleichwohl können wir, der Sache nach und selbst

um dieser Voraussetzungen willen, das Hegel sche System nicht für fundamentlos erklären von der Phänomenologie des Geistes aus, und nicht so allgemein ist die frühere Aeusserung von uns (S. 808.) zu deuten: sie fundamentirt nämlich noch mehr, als nur den Anfang des Systemes, die Logik; sie ist oder fundamentirt zugleich auch das Ende des Ganzen. Und desshalb allein schon musste Hegel, um eine Philosophie des Geistes zu gewinnen, in welcher, nur ausgebreiteter und in veränderter Ordnung, der ganze Inhalt der Phänomenologie wiederkehrt, die Phänomenologie, als solche, zurücknehmen.

Aber aus dem gleichen Grunde hat die Phänomenologie dennoch die eigentliche Aufgabe eines ersten Theils des Systemes der Philosophie, welcher nur das Erkenntnissproblem zu lösen hat, weder richtig gefasst, noch eigentlich erledigt; in diesem Sinne entbehrt daher das Hegelsche System auch von hier aus des rechten, für die Fortbildung der Spekulation dauerhaften Grundes; und wenn wir uns zu jenem allgemeinen Zugeständnisse bekennen, so müssen wir ebenso auf dem Beweise des letztern Punktes, und dem darauf gestützten definitiven Urtheile über das System, bestehen.

Aus jener schwankenden, wenn nicht geradezu falschen Auffassung ihrer Aufgabe erklären sich nun die einzelnen Verstösse in der Ausführung der Phänomenologie, sofern sie, worauf es nach ihren ausdrücklichen Erklärungen in der Einleitung abgesehen war, das Erkenntnissproblem lösen wollte. Wir haben an einem andern Orte nachgewiesen und berufen uns hier darauf *), dass die beiden ersten Abschnitte derselben von „der sinnlichen Gewissheit" und von „der Wahrnehmung", das eigentliche Ziel gänzlich verfehlend, welches eine Erkenntnisstheorie im Auge behalten musste, nur die metaphy-

*) „Ueber das Princip der philosophischen Methode" in der Zeitschrift für Philosophie Bd IV. H. 1. S. 60—64.

sischen Kategorieen, welche in denselben einen besondern Ausdruck erhalten, daraus hervorarbeitet; der Begriff des Endlichen, Sichaufhebenden, der Begriff des „Andern seiner selbst“, — das sind die Bestimmungen worin sich die Gewissheit des sinnlichen Diesen, wie des Wahrgenommenen und der Wahrnehmung dialektisch aufhebt. — Aus jenem gleichen Grunde begegnet man im Folgenden alsbald einer Vermischung der Momente des theoretischen und praktischen Bewusstseins. Die Phänomenologie zeigt, wie in dieser dialektischen Zersetzung der sinnlichen Objektivität, welche zur blossen „Erscheinung“, einer „übersinnlichen Welt“ gegenüber, wird (S. 73, vgl. S. 98 ff.), die Wahrheit nur zur Gewissheit seiner selbst werden kann: es bleibt nur das seiner selbst gewisse, das Selbst-Bewusstsein übrig; — ein wichtiger theoretischer Moment in der dialektischen Entwicklung des Erkennens. Hier nimmt er aber zugleich praktische Bedeutung an: es ergiebt sich daraus der „Kampf auf Leben und Tod“ um die praktische „Selbstständigkeit des Selbstbewusstseins“, welche ihre nächste Ausgleichung in dem Gegensatze von „Herrn“ und „Knechte“ findet (S. 114-128.). So scharf und treffend die Wichtigkeit dieser praktischen Momente, von der Unterwerfung der Freiheit und dem Gehorsame zur Anerkennung des Allgemeinen im Selbstbewusstsein überzugehen, für die allgemeine Ausbildung des Bewusstseins hier nachgewiesen wird; so muss doch gefragt werden, wie diess irgend hierher gehöre, in die Entwicklung des theoretischen Selbstbewusstseins, und auch dem willigsten Leser muss sich der Zweifel an der Objektivität einer Dialektik aufdrängen, welche so willkührlich aus ganz heterogenen Gebieten ihre Uebergänge zusammengreift. Diess Urtheil gilt nicht weniger von der entsprechenden Stelle in der spätern Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, wo jener Begriffszusammenhang in der Philosophie des Geistes, bei dem Uebergange von dem Selbstbewusstsein, als abstraktem Fürsichsein,

in das allgemeine Selbstbewusstsein, als das anerkennende Selbstbewusstsein, im Verhältnisse von Herrschaft und Knechtschaft zurückkehrt (Encykl. der philosophischen Wissenschaften 3te Aufl. §. 429. 431—436. S. 444—48.). Hier jedoch, wo die Stufen des Geistes in ihrer allgemeinen Bedeutung gefasst werden, kann jenes Verhältniss des Herrn zum Knechte als eine überflüssige Exemplifikation, wie daran der Einzel- und Eigenwille sich gegenseitig abarbeitet und zum allgemeinen aufhebt, wenigstens entschuldigt werden; in der Phänomenologie ist es ein völlig heterogener Auswuchs, so wie noch vieles Spätere dieser Art in ihr sich findet, welches aus dem angegebenen Gesichtspunkte — der indess in der Einleitung zur Phänomenologie selbst angegeben worden, — leicht sich entdecken lässt. Diess muss jedoch einer speciellern Kritik des Werkes und des ganzen Systemes überlassen bleiben.

Wir haben zuletzt nur noch herauszuheben, mit welchem Resultate die Phänomenologie endet, um dem Systeme hieraus den Uebergang in die Wissenschaft der Logik zu bereiten.

In der „offenbaren Religion" hat sich der substantielle „absolute" Geist, oder der „Weltgeist" (vgl. S. 708.), aus den unvollkommnen Formen der Religion, worin er sich noch nicht als der, welcher er ist, begriff, zur Wahrheit seiner selbst auf unmittelbare Weise, heraufgeläutert: er ergreift sich in der Unmittelbarkeit eines Selbstbewusstseins, wird menschliches Subjekt, gelangt darin zum Wissen von sich selbst: oder, was dasselbe ist, das einzelne Selbstbewusstsein kehrt in seine Substanz, seinen Grund zurück, und fasst sich in bewusster Identität mit ihm. „Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens" (dessen, was vorher der Weltgeist genannt worden ist) „oder, dass er wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewusstseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion. In ihr wird das Wesen als Geist gewusst, oder sie ist sein Bewusstsein über sich selbst,

Geist zu sein“ (S. 709. vgl. S. 711. u. s. w.). — Wie diese bewusste Einheit des Göttlichen und Menschlichen auf unmittelbare Weise im Gottmenschen hervortritt, nachher durch ihn vermittelt, indem sein Tod diese sinnliche Unmittelbarkeit gewaltsam abstreift, in der Gemeine sich ausbreitet (S. 713—738.), diese Entwicklung ist von sonsther bekannt und hier nur des Ueberganges wegen zu erwähnen.

Aber die Gemeine ist noch nicht vollendet in diesem Selbstbewusstsein: ihr Inhalt ist nur in der Form des Vorstellens für sie: sie hat noch nicht das Bewusstsein über das, was sie ist. Sie ist die Gegenwart des absoluten Geistes, welcher in ihr zum Wissen seiner selbst gelangt ist; er hat sich seines natürlichen Daseins entäussert und damit die seinem Wesen adäquate Existenz erreicht. Aber die positive Bedeutung, dass diese Innerlichkeit des Wissens ebenso sehr das sich selbst gleiche Wesen ist, oder dass die Substanz hierin zum absoluten Selbstbewusstsein gelangt ist, diess wahre Verhältniss bleibt dem „andächtigen Bewusstsein“ verborgen, welches die Substanz in ein Jenseitiges seiner selbst hinaurrückt.

Diese erscheinende Entzweiung ist noch hinwegzuthun: es geschieht im absoluten Wissen, der (vollendeten) Wissenschaft, unter der, diesem Zusammenhange gemäss, Hegel nur die spekulative Wissenschaft, bestimmter dann die Philosophie vom Standpunkte der Identität des Subjekt-Objektiven, endlich die zum vollendeten Systeme ausgebildete Philosophie dieses Standpunkts, meinen kann. — Hier wird jene Gegenständlichkeit für das Bewusstsein auch noch hinweggearbeitet: der substantielle Geist weiss sich ebenso sehr in dem Subjekte, als diess sich in die allgemeine Wahrheit, die Wahrheit des Begriffes, aufgenommen und so die Zufälligkeit und Einzelnheit seines Selbst abgestreift hat. Endlich ist diese Bewegung des sich ausgleichenden Gegensatzes nicht als eine einseitige zu nehmen: das Selbst ist darin ebenso frei und bei sich, als sich doch nur die

substantielle Wahrheit des allgemeinen Geistes in ihm zum Bewusstsein erhebt.

„Was also in der Religion Inhalt oder Form des Vorstellens eines Andern war, dasselbe ist hier eigenes Thun des Selbst: der Begriff verbindet es, dass der Inhalt eigenes Thun des Selbst ist; — denn dieser Begriff ist — das Wissen des Thuns des Selbst in sich, als aller Wesenheit und alles Daseins: das Wissen von diesem Subjekte, als der Substanz, und von der Substanz, als diesem Wissen seines Thuns". — „Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbst giebt, und dadurch seinen Begriff ebenso realisirt, als in dieser Realisation in seinem Begriffe bleibt, — ist der sich in Geistesgestalt wissende Geist, oder das begreifende Wissen".

Jetzt ist die Wahrheit nicht nur vollkommen der Gewissheit gleich, sondern sie hat auch die Gestalt der freien Gewissheit, sie ist für den Geist in der Form des Wissens seiner selbst, während in der Religion die Wahrheit dieser Form der Gewissheit noch ungleich war. Dadurch ist dasjenige zum Elemente des Daseins oder zur Form der Gegenständlichkeit für das Bewusstsein geworden, was das Wesen selbst ist, nämlich der Begriff. — Die Wahrheit hat die Gestalt des Ich, das dieses und kein anderes ist, angenommen, welches zugleich doch ebenso vermittelt, das allgemeine Ich ist (S. 742 —754.).

Mit Einem Worte: der absolute Geist, der Weltgeist (beide Begriffe, wie man sieht, ohne Weiteres als gleichbedeutend gebraucht), ist es selber, der die begreifende Wissenschaft, die Philosophie, als das Wissen seiner selbst, als des Geistes in Allem, erzeugt, und darin zugleich seine höchste Selbstverwirklichung, sein Werden zum allgemeinen Subjekte, feiert. Hiermit ist einestheils die Vermittlung von Gegenständlichkeit und Wissen oder Subjektivem und Objektivem in höchster Weise erreicht; denn

beiden ist der Geist, als das absolute Princip, immanent, er ist in allem Dasein, wie er sich mittels der Wissenschaft in Allem als solchen erkennt. Anderntheils hat sich daran die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen bewiesen: weder hat das Ich sich in der Form des Selbstbewusstseins gegen die Form der Substantialität und Gegenständlichkeit festzuhalten, „als ob es Angst vor seiner Entäusserung hätte; die Kraft des Geistes ist es vielmehr, in seiner Entäusserung sich selbst gleich zu bleiben, das Fürsichsein ebenso nur als Moment zu setzen, wie das Ansichsein“: — noch ist das Allgemeine der inhaltsleere „Abgrund des Absoluten“, in den „die Unterschiede nur zurückgeworfen werden“, um ihre abstrakte „Gleichheit“ mit demselben auszusprechen: „sondern „das Wissen besteht vielmehr in dieser scheinbaren Unthätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterschiedene sich an ihm selber bewegt, und in seine Einheit zurückkehrt“.

Wie aus dem Weltgeiste die Unterschiede (die „Potenzen“ nach Schelling) hervorgehen, auf denen die Schöpfung beruht, so tritt auch in der höchsten Selbstverwirklichung desselben der selbstverstehende Begriff zu diesem hinzu: das reale Thun, die weltschöpferische Dialektik hebt sich in die spekulative auf, welche nur ist jenes scheinbar unthätige Zusehen, die in den Schöpfungsakt eintretende Sehe, welche nur darum dem Geiste durchdringlich, zur Wissenschaft reproducirbar ist, weil er an sich selbst der Begriff (S. 753—761.).

So langte Hegel am Schlusse seiner Phänomenologie bei der höchsten und ausgebildetsten Bestimmung seines Anfangsaxiomes an: dass die Substanz als Subjekt zu fassen sei. Die Substanz ist nicht nur überhaupt in einzelnen Ichen, endlichen Subjekten, wirklich, sondern sie gewinnt sich zuletzt darin als das allgemeine, ihrer Substantialität völlig adäquate Subjekt, durch die absolut wissenden, spekulativen Individuen, durch die „Gemeine der Idee“, wie es vollkommen zutreffend

Einer der Schule späterhin genannt hat. Das Absolute, als Geist oder Idee, hat an sich nicht nur realistisch sich zum Universum ausgewirkt, sondern an und für sich oder ideell nimmt es sich zum Begriffe seiner selbst in der Kunst, der Religion, der Wissenschaft zurück.

Das Ende der Phänomenologie entspricht daher genau dem Schlusse des Systemes in der Idee der Wissenschaft, der Philosophie (Encyklopädie der philos. Wissenschaften §. 572. 574—77.), als der sich wissenden Vernunft, welche, nachdem sie sich (im Schöpfungsprocesse) in Geist und Natur entzweit, darin jedoch das Logische, das absolut Allgemeine, zu ihrer Mitte behält, so aus den beiden Extremen ihres Sich-Urtheilens zu sich selbst, als der in ihnen sich begreifenden Vernunft zurückkehrt; und auch hier wird von Hegel sogleich das weltschöpferische Moment und das Princip der Spekulation als in der Wurzel Eins bezeichnet, als der Begriff an sich, der dort nur objektiv, hier subjektiv thätig wird. Bloss der Unterschied ist in dem Schlusse beider Werke, dass die Phänomenologie den Begriff des absoluten Wissens nur erst als einen potentiellen, absolut geforderten, nachzuweisen vermag, welchen die in sich vollendete Encyklopädie, im Rückblicke auf das begriffene, natürliche und geistige All, als einen durch sie verwirklichten behauptet, in dem „sich die ewige, an und für sich seiende Idee als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und geniesst" (S. 599.). Die Philosophie, als zum encyklopädischen Abschlusse gekommen, ist das vollendete, ganz seiner Substanz adäquate Bewusstsein Gottes von sich selbst. Es ist gleichgültig, ob Hegel in seiner eigenen Philosophie diess für erreicht, für durchaus verwirklicht gehalten habe; wesentlich ist, dass diess sein Begriff der Philosophie, und damit das Resultat seines Systemes gegeben sei.

Hierin, wie in allem Uebrigen, spielt jedoch der Schluss der Phänomenologie nur den spätern Ausführungen vor;

Hegel ist nirgends über ihren Inhalt hinausgegangen oder ihm untreu geworden; sein erstes Werk ist auch in dem letzten noch gegenwärtig, und schon in jenem werden die Grundrisse des Systemes aus der charakteristischen Mitte des Principes her gezogen. — Der absolute Geist hat zum wirklichen Geiste erst zu werden. Diess ist die Entäusserung desselben, in welcher er sein Werden zum Geiste in der Form des freien, zufälligen Geschehens darstellt, sein reines Selbst als die Zeit ausser ihm anschaut: — das Reich der Geschichte, in deren „träger Bewegung“ und langsamer „Auseinanderfolge von Geistern“ der Begriff des durchlebten Zustandes immer das Spätere, Nachkommende ist, in dessen „Erinnerung“ sich jene aufheben. (Auch die spätere charakteristische Auffassung der Geschichte nämlich, dass der Begriff in ihr nie das schöpferisch Vorausgestaltende, nur nach Rückwärts Erkennende sein könne, dass der Vogel der Minerva erst in der Dämmerung eines schon verlebten Zustandes seinen Flug beginne *), ist schon in der Phänomenologie ausgesprochen.)

Aber das Ziel der Geschichte ist das absolute Wissen oder der sich als Geist wissende Geist, deren „Weg die Erinnerung der Geister ist, wie sie die Organisation ihres Reiches vollbringen“. — „Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation die Wissenschaft des erscheinenden Wissens“, d. h. die Phänomenologie, welche sich somit zugleich als eine Philosophie der Geschichte ausweist (S. 761—65.). So ist in Obigem die Philosophie des Geistes begründet.

Aber diess Werden des Geistes zu sich selbst greift noch auf eine tiefere Voraussetzung zurück: „das Werden setzt ein Sein, ein Insichbestehen, voraus, das der Geist

*) Vorrede zur Philosophie des Rechts, 1. Aufl. S. XXIV.

nur als Raum „anzuschauen“ vermag. „Die Natur ist sein lebendiges, unmittelbares Werden, sie ist der entäusserte Geist, und in ihrem Dasein Nichts, als die ewige Entäusserung ihres Bestehens und die Bewegung, welche das Subjekt herstellt“ (S. 764.). Diess die Grundlage zu einer Philosophie der Natur, welche, so abstrakt und dürftig sie auch ist, — wir werden Gelegenheit haben, sie mit dem spätern Begriffe der Natur in der Encyklopädie zu vergleichen, — doch ihren allgemeinen Grund, ganz Schellingisch, in die Anschauung des absoluten Geistes setzt. Wir müssen daher die zu Anfang gemachte Bemerkung hier abermals bestätigen: das Weltschöpferische ist völlig, wie bei Schelling in seiner mittleren Periode, die intellektuelle, selbstanschauende Macht des Absoluten; Schaffen heisst sein objektivirendes Selbstanschauen, und die Spekulation ist nur der höchste subjektivirende Akt desselben, Selbsterkennen in jener Objektivität. Das einzige Neue, was Hegel jenem Principe hinzugefügt hat, ist die klar ausgesprochene letztere Folgerung, welche indess mittelbar schon in der frühesten Erklärung Schellings enthalten war, dass die Naturphilosophie, die Konstruktion der Natur aus ideellen Principien, den realistischen Erweis davon führen solle, warum das Objektive selbst idealistisch erklärt, in eine spekulative Theorie erhoben werden könne (S. 594. ff.).

Endlich stellt die Phänomenologie noch einen sehr bestimmten Begriff von dem Unterschiede auf, welcher zwischen ihr und der Logik — hier „Wissenschaft“ genannt — stattfinde (S. 762.). Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment noch den Unterschied des Wissens und der Wahrheit enthält, zugleich aber die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt: so enthält die „Wissenschaft“ — eigentlicher die Logik — diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht mehr, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereiniget es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbst in unmittelbarer Einheit. Der reine Be-

griff tritt nur in die eigenen innern Unterschiede auseinander, welche in seiner Bestimmtheit liegen, und seine Fortbewegung ist ebenso die rein innerliche. Hieraus die Idee der Logik. — Umgekehrt entspricht jedem abstrakten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt. Hier fallen diese jedoch aus der einfachen Vermittlung, als Denken, welches ihre wahre Natur ist, in die sinnliche Unmittelbarkeit aus einander, werden äusserlich geschiedene Gegensätze. Dieses ist der Uebergang des reinen (logischen) Begriffes in das Bewusstsein, welches, als zunächst in unmittelbarer Gewissheit sich ergreifend, sinnliches Bewusstsein ist: — der Anfang, von welchem die Phänomenologie ausgegangen ist, und welchen sie am Schlusse begreifend wieder aufnimmt. „Dieses Entlassen seiner aus der Form seiner Selbst in die Gegensätze der sinnlichen Unmittelbarkeit ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich" (S. 762—63.).

So wird die Voraussetzung, welche im Verlaufe des Werkes immer deutlicher hervortritt, dass in jenen Selbstvermittlungen und Steigerungen des Bewusstseins der Weltgeist allein, der zugleich für das Absolute gehalten wird, das thätige Subjekt sei, durch Zurückweisung auf jenen Anfang auch bis zur sinnlichen Unmittelbarkeit des Wissens ausgedehnt. Wie der Weltgeist sich objektiv zur Natur entäussert hat, während er eigentlich nur in jener (logischen) Idealität sein vollkommen selbstgemässes Dasein, die reine „Form seines Selbst" besitzt, so ist es auch zum sinnlichen Wissen geschehen, nur jedoch um sich aus dieser zwiefachen höchsten Selbstentzweiung zu immer angemessenern Gestalten seines Bewusstseins zu erheben. Aber Hegel enthält sich bei diesen Bestimmungen nicht der Ausdrücke, welche auf ein völlig persönliches Verhältniss jenes Weltgeistes zu sich selbst, auf ein freies „Sichentlassen" und Eingehen in das ihm selber Entgegengesetzte, hinweisen, weil er die Selbstgewissheit und

Klarheit seines Wissens in sich so „sicher" — d. h. so persönlich — besitzt, dass er in keinem Gegensatze sich verlieren kann. Offenbar muss dabei — dunkel oder ausdrücklich — ein Entschluss und eine Wahl entgegengesetzter Möglichkeiten angenommen werden; denn nur so kann die ganze Voraussetzung, auf welcher die Phänomenologie beruht, und die sich gegen den Schluss hin immer ausdrücklicher hervorarbeitet, einige Wahrheit und Begreiflichkeit erhalten.

Diese und ähnliche Wendungen, wo dem an sich Abstrakten und Unpersönlichen Eigenschaften oder Handlungen beigelegt werden, die verständlicher Weise nur von einem persönlich selbstbewussten Wesen gelten können, sind bekanntlich bei Hegel nicht selten, und kehren an den entscheidenden Stellen seines Systemes sogar mit charakteristischer Prägnanz wieder. Schelling hat sich über diese Zweideutigkeit und den Missbrauch solcher Ausdrücke, im Verhältnisse zur ganzen Hegelschen Grundansicht, energisch erklärt, und sie sind es zugleich, welche die doppelte Auslegung des Systemes von der Schule begünstigt, ja gerechtfertigt haben, die sich darauf hin in eine „linke" und „rechte Seite" spalten mochte. Dennoch kann uns jene abstrakte Haltung Hegels im Uebrigen an sich nicht berechtigen, diese Wendungen, so wiederkehrend und so bezeichnend in ihrer Wahl, wie z. B. der Begriff des Sich-entlassens und Zurücknehmens, des Sich-Urtheilens der absoluten Idee in Natur und Geist, der Reflexion in Anderes und Insich, der übergreifenden Subjektivität u. s. w. bloss für schlecht gewählte Tropen oder frostige Allegorieen zu halten: Hegel verband mit ihnen den tiefsten, bezeichnendsten Ernst, wenn sie auch unwidersprechlich ein heterogenes, trübes, schwer zur völligen Klarheit zu bringendes Element in seine Grundansicht hineinbringen. Er kennt, so gut wie Schelling, — oder vielmehr er hat es von ihm überkommen und setzt stillschweigend voraus — jenes „absolute Subjekt, das seiner Natur

nach sich zum Objekte wird" — (sich aus sich entlässt) — „aber aus jeder Objektivität siegreich wieder hervor- und in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt" *) — (aus jener Reflexion in Anderes sich zurücknimmt, die über jedes Andersseins übergreifende Subjektivität ist). Aber diese Voraussetzung kommt bei ihm nicht an's Licht, noch weniger wird sie gerechtfertigt oder erwiesen, wie der weitere Verlauf es zeigen wird; jene Erhebung zu concretern, persönlichern Bestimmungen am Absoluten bleibt eine gewaltsame, dem ursprünglichen Zusammenhange specifisch entgegensetzte: die Ausdrücke des Sichentlassens oder Sichentschliessens, des Selbstanschauens im Andern (Encyklop. §. 214. Anm. §. 244. u. s. w.), des über jede Selbstgestaltung hinausgreifenden Subjekts, werden nicht als logische Kategorieen aufgewiesen oder überhaupt nur im begrifflichen Zusammenhange bestimmt, sondern, mitten zwischen die abstraktesten Kategorieen eingeklemmt, erscheinen sie als ein willkührlicher und zugleich fremdartiger Einschub. Diese geheime Zwieträchtigkeit, welche zugleich zur Protestation des Systemes wider sich selbst ausschlägt, beginnt schon in der Phänomenologie des Geistes; aber sie hat bis in die spätesten Werke hinein fortgedauert, und in den Vorlesungen über Religionsphilosophie tritt sie so entschieden auf, dass dieselben in fast durchgreifendem Doppelsinne eine entgegengesetzte Auslegung zulassen. Diess Alles wird im Folgenden einzeln und ausführlich zu erweisen sein.

Desswegen werden wir auch — wenn die innerste Meinung und Intention des Philosophen in Frage kommt — billig Anstand nehmen, diese als pantheistisch zu bezeichnen, wiewohl er in seinen begriffsmässigen Bestimmungen über das bloss Pantheistische nicht hinauskam, und diesen Standpunkt dialektisch nicht zu sprengen vermochte. Diess Zweideutige können wir daher die „mystische" Seite

*) Schelling Vorrede zu Cousin, S. XIII.

an ihm nennen, dasjenige, was der Willkühr und der hineintragenden Auslegung — nach sonstigem Belieben und anderweiten Gemüthsvoraussetzungen — Spielraum gelassen hat. Diejenigen, welche nur den Begriff haben walten lassen, sind über den Sinn des Systemes, — über das, was dieser Sinn sein müsse, — nie zweifelhaft gewesen.

Wenn wir uns nun fragen, absehend von der Form und dem dialektischen Apparate, welche in der Phänomenologie noch unbeholfen genug gehandhabt werden, welches das eigentliche Fundament sei, worauf sich die oben entwickelte Grundansicht stütze: — von dem „Weltgeiste“, der sich durch alle Stufen des erscheinenden Bewusstseins bis zum höchsten Selbstbewusstsein in der Philosophie hinaufläutert, — welche Gründe sodann sie habe zu der auch sonst so geläufig gewordenen Vertauschung des Weltgeistes mit dem „absoluten“ Geiste oder Gott, wodurch jenes zugleich zum Selbstbewusstsein Gottes wird: so werden wir abermals auf Schellingsche Ueberlieferungen zurückgewiesen. Es ist ein Hauptgedanke Schellings — schon in der frühesten „Darstellung seines Systemes“ (Zeitschrift für spek. Physik II. 2. S. 149—153. mit Erläuterung S. 120. f.), nachher weiter ausgeführt in seinem Bruno, dann besonders von Steffens und Oken, — dass „das allgemein anschauende Princip der Welt“ in den Weltkörpern auf bestimmte Weise und in geschlossener Totalität aller ihrer Bezüge sich individualisirt: diess ist jener „Geist“, das subjektive Princip derselben, zunächst nun der Erde, welches am Unmittelbarsten in der organischen Welt, in Pflanze und Thier, sich verwirklicht, eigentlich ihm gemässes Dasein aber erst im Menschengeschlechte, als der freien Subjektivität, gewinnt. Diesen allgemeinen Gedanken hat nun

Hegel, wie schon bemerkt, bis zu der ihm eigenthümlichen Nachweisung ausgeführt, dass hierin zugleich die höchste vermittelnde Möglichkeit liegt, wie es zu einer Wissenschaft des Objektiven und hier wiederum zu einer absoluten Wissenschaft — zur Philosophie — kommen könne. Das System der Philosophie ist das absolute, sich adäquat gewordene Bewusstsein, das in's Licht Getretensein, des Weltgeistes für sich selbst.

Dieser Weltgeist (Erdgeist) — das ideelle Princip der Welt, individualisirt an unserm Planeten — ist die verborgene Voraussetzung, welche der Phänomenologie von Anfang her unterzulegen ist, das verschwiegene Subjekt, an welchem alle jene Metamorphosen und Steigerungen des „erscheinenden Bewusstseins" (der Menschheit) vorgehen, und das in ihrer Geschichte wesentlich seine Geschichte hat. Aber warum wäre es das absolute Subjekt, — oder jene Geschichte die Geschichte Gottes, wie es auch in Hegels Religionsphilosophie behauptet wird? Wie vermag überhaupt das Selbstbewusstsein des Erdgeistes sofort für das Selbstbewusstsein Gottes ausgegeben zu werden, ausser und vor welchem er keines besitzt? Denn in diese Behauptung, — mag man sie sonst mit dem intensivsten und religiösesten Gehalte erfüllen; auch betrachten wir hier nicht ihre Frommheit oder Heillosigkeit, sondern allein ihre Gründlichkeit, — laufen alle weitere Konsequenzen des Systemes zurück. Diese ungeheuere Uebertragung, die gewaltsamste, die es giebt, liegt an sich weder im Schellingschen Principe, noch erscheint sie als nothwendige oder unmittelbare Folge desselben: sie wäre daher zu rechtfertigen gewesen von Hegel; aber sie wird von ihm nicht einmal ausdrücklich zur Sprache gebracht.

Diess ist nun der erste, aber gewaltigste Verstoss der Hegelschen Ansicht, welcher sie durch alle ihre Theile hindurchbegleitet, und allein auch ihre übrigen längst bekannt gewordenen Gebrechen verschuldet hat. Aber wir können ihn nur in wirklicher Begrifflosigkeit, in Mangel

an Gründlichkeit und Energie des Denkens finden: es ist ganz nur Hegels Fehler, der Irrthum der Ausführung; das Princip selber trägt keine Schuld daran. Doch ist er ein fast gemeinsam gewordener, an welchem auch Schelling in seiner frühern Epoche, mehr noch seine Schule, Theil genommen, und über welchen, seiner allgemeinen Bedeutung nach, sich völlig in Klarheit zu setzen, schon jetzt unserer Kritik Noth thun wird: denn es ist ein Halbirrthum solcher Art, dass er zugleich eine Seite der tiefsten und berechtigtsten Wahrheit in sich schliesst.

Einestheils nämlich werden wir die Einsicht, dass das Schöpferische, Göttliche, nicht ein für allemal der Welt vorübergegangen sei und die Geschöpfe als fertige aus sich abgesetzt habe, sondern, ihnen gegenwärtig und sie erhaltend, zugleich recht eigentlich das Beseelende und Begeistende für sie bleibe — in diesem Sinne daher auch Seele und Geist in ihnen werdend genannt werden könne, — keinesweges aufgeben oder schmälern dürfen in ihrer durchgreifenden Bedeutung: es ist der wahre, ächte, tiefe Sinn der Immanenz, und diesen wiederhergestellt und befestigt zu haben, das grosse Resultat der gegenwärtigen Epoche. Der Weltgeist, Erdgeist — in jener Bedeutung, wie ihn das Schellingsche Princip enthält, — ist so ohne Zweifel der Geist Gottes, wie er den Dingen sich einverleibt, die schöpferische Weisheit, die in allen Gebilden der Erde wirkt, von der tiefen Geometrie an, welche die Welt der Krystallisationen uns aufschliesst, bis zum Menschen in seiner physischen, anthropologischen und weltgeschichtlichen Entwicklung. Diesen Weltgeist, — den vermittelnden zwischen dem Menschen und der Natur in jeder ihrer wechselnden Beziehungen, — sein Gesetz und seinen Sinn zu erkennen ist der eigentliche Inhalt und das Ziel aller besondern Wissenschaften: an diesen appelliren sie mit Bewusstsein oder bewusstlos, wenn sie im Bereiche ihrer Erfahrungen auf eine der ahnungsvollen Beziehungen treffen, die sich durch blossen Mechanismus oder aus den gewöhnlichen Begriffen der Causalverbindung nicht

erklären lässt*); überhaupt ist er ihr allgemeiner, nach einzelnen Seiten und Beziehungen an ihnen aus seinem Dunkel hervortretender, im Ganzen jedoch Geheimniss bleibender Hintergrund. Erst die Philosophie erhebt sich zu seinem Begriffe und fasst jene vereinzelten Seiten in ihn zusammen: das ist die bleibende, berechtigte Seite an den Systemen der Immanenz; sie machen die Idee des Weltgeistes zum Mittel- und Gränzpunkte ihrer Weltansicht.

Anderntheils ist jedoch von hier aus bis zur Behauptung, dass diess Göttliche des Weltgeistes, diese schöpferische Manifestation Gottes, Gott selber gleich sei, — diess θεῖον der ganze, höchste Gott, — noch ein weiter Weg: selbst in diesem Zusammenhange würde darin nur eine Reihe von Uebereilungen und Fehlschlüssen liegen. Dennoch ist es die Behauptung der Systeme der Immanenz, oder wenigstens die ihnen unbewusst gebliebene Voraussetzung. Diess zu zeigen, haben wir nur an das Realprincip der Schellingschen Weltansicht und an das Formprincip zu erinnern, was Hegel in dasselbe hineingebracht hat.

Jener Ansicht zufolge ist alles Wirkliche, jeder Schöpfungsakt, nur durch die selbstanschauende That eines ursprünglich Ideellen: der Geist ist der Grund von Allem, der absolute Anfang, darum auch das Ende und Ziel, das sich aus Allem wiederherstellt. Diesem hat nun Hegel das allgemeine Princip seiner Form ausgefunden: sie ist die Bewegung der unendlichen Negativität in ihm, über jeden Gegensatz und jede Selbstgestaltung hinauszugehen und sie in sich zurückzunehmen: eben so in ihr zu sein, als doch völlig frei über ihr, was nur Sache des Geistes ist. Es ist das ewige Wesen des Geistes Gottes, woran er sich gerade als der Geist bestätigt, von jeder seiner Individualisirungen eben so frei zu sein, sein Ansich über ihr zu haben, als in jede sich ganz zu entäussern.

*) Man vergleiche oben die Leibnitzische Bemerkung, S. 477

Diese „Bewegung“ der absoluten Negativität hat Hegel selbst jedoch nur auf einseitige oder halbe Weise in's Licht gestellt: er hebt auf das Stärkste hervor, dass der absolute Geist über die individuellen hinwegschreitet und sie zu ideellen Momenten seiner selbst herabsetzt; er schärft unablässig ein, dass das Individuum sich in die geistige Substanz, und die allgemeinen Interessen des Geistes einzutauchen und darin zu vergessen habe. Aber diese Versenkung in das Allgemeine, wie die dialektische Rückführung selber, ist nur ein erster und halber Schritt: nur der Weltgeist ist die geistige Substanz, der „absolute“ Geist, der die Individualitäten der Einzelnen, wie der Völkergeister, aus sich hervorlässt, wie in sich zurücknimmt, und in diesem Processe „die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Thrones erhält, ohne den er das leblose Einsame wäre“ *).

Er selber jedoch ist abermals in seine Substanz zurückzunehmen, und erst diess ist der ganze Schritt und die volle, das Princip von der Gestalt eines beschränkenden Pantheismus befreiende Wahrheit. Gleichwie unser Planet nur der Diese ist, Moment im Universum, so ist auch sein „Geist“ nur Glied in der Geistertotalität desselben: Geist des Universums ist ein System von Weltgeistern, inbegriffen und urgedacht im allgemeinen, „über sie hinausgehenden“ Geiste Gottes, der nun wahrhaft der absolute ist, welcher jedoch auch seinerseits hier immer bloss von Seiten seiner Weltimmanenz, als das schöpferisch Begeistende, dem Universum *Sich* Einbildende gedacht wäre. — Die Philosophie soll ohne Zweifel ihre allgemein pädagogische Bedeutung auch darin haben, von den tellurischen Gesichtspunkten und Schranken zur theocentrischen Ansicht der Dinge zu erheben: in solchen Auffassungen hat sich jedoch der Pantheismus als der zähesten und engsten Verschränkung auf das Tellurische schuldig verrathen.

*) Phänomenologie des Geistes S. 765.

An diese Sätze haben sich indess noch weitere Folgerungen angeschlossen, durch welche eine Gattung kirchlicher Orthodoxie sich mit dem Pantheismus auf einen Augenblick vereinigen zu lassen scheint. Auf der Erde ist Gott Mensch geworden, sagen beide: in Christus hat Gott sich zuerst in persönlichem Selbstbewusstsein ergriffen, behauptet der Letztere. Diese Eine That ist zugleich eine ewige, allgemeine That: in jener historischen Fakticität ist zugleich die ewige Geschichte Gottes niedergelegt; hier aber ist einmal allemal, sie wiederholt sich nicht anderswo. Die Erde ist daher Mittelpunkt und höchste Blüthe des ganzen Universums: der menschliche Geist daher die einzige Stätte der höchsten Selbstverwirklichung Gottes, der Wiederschein seines Geistes im Universum. Die weitern Folgerungen, selbst bis auf die astronomischen Begriffe vom Weltganzen herab, lassen sich ohne Mühe von selber finden, so wie auch das Poetische, ja das Tiefe dieser Weltansicht nicht zu verkennen ist.

Dennoch erwiedern wir ihr, dass sie im Namen der Philosophie zu viel behauptet, dass sie ihr Gegebenes überschreitet, und den Sinn ihrer Folgerungen daraus über seine Berechtigung ausdehnt. All jenes in's Absolute Erheben tellurischer Verhältnisse enthält diess Unberechtigte, der spekulativen Besonnenheit Ermangelnde; es ist nur ein Dogmatismus neuer Art *). Freilich hat die Philosophie auf dem Beweise und der Einsicht zu bestehen, dass der wahre Begriff der Menschheit so wenig unverträglich ist mit dem der Göttlichkeit, dass beide, nur in einander eingehend oder an einander, das Göttliche und das Menschliche, als solche, zeigen können. Nur so ist der Begriff der Offenbarung in ausdrücklichem Sinne, der Mittheilung des einen Geistes in den andern, denkbar zu machen. Dass nun diese wahre Vereinigung „beider Naturen" um ihrer Unterschiedenheit willen, auf welche erweislich

*) Vgl. „zur spekulativen Theologie" Zeitschrift Bd. V. H. 1. S. 100. 101.

die ganze Entwicklung der Menschheit hinausgeht, zuerst in Christus erreicht sei, vermag eine spekulative Konstruktion der Geschichte ohne Zweifel zu zeigen, und es dürfte der Gipfel einer Philosophie der Geschichte in der Nachweisung bestehen, wie Christus für uns der Gott-Mensch, der Mittler und Offenbarer Gottes sei im allereigentlichsten Sinne. Dennoch ist diess die Gränze: für jene absolute, gleichsam metaphysische Bedeutung, welche sich bis zu den oben erwähnten Folgerungen ausdehnen liesse, ist uns spekulativ kein Maassstab gegeben: und wenn sich der Pantheismus ihrer bemächtigt, um sie unter seine Botmässigkeit und Auslegung zu nehmen; so lässt sich das Gefühl, hierin einer Täuschung zu begegnen, sei es seiner selbst oder Anderer, kaum zurückdrängen.

Drittens jedoch — was nun vollends über das Bisherige entscheidet — ist schon bei der Schellingschen Philosophie nachgewiesen worden, wie das Princip der Immanenz durch sich selbst zurückgehe in das der Transscendenz. Der göttliche Geist, in Gestalt weltgeistlicher Verwirklichung, ist nur an sich Subjekt, für sich wird er es erst als Resultat: so weit Schelling in seinem ältern Systeme, so Hegel durchaus. Diess hat sich aber als das Ungenügende, Halbe gezeigt; diess Princip kann bloss vorausgesest, assertorisch behauptet, nicht aber begreiflich gemacht werden als das wahrhaft Absolute. Eben weil Gott, als Weltgeist, mit „bewusstloser Vernunft“ in allen Gestalten des Daseins wirksam ist, und aus dem Dunkel desselben in immer geistigerer Weise sich hervorbringt, vermag er diess nur, weil er vor allen jenen Weltprocessen ebenso, wie in ihnen, der ewig klare, urbewusste ist. Jene „bewusstlose Weisheit“, auf welche die bezeichnete Spekulation so grossen Nachdruck legt und nichts Geringeres, als das Gepräge des Absoluten in ihr entdeckt zu haben behauptet, existirt selbst nur, von unserm Augpunkte aus gesehen: auch der Natur- und Weltgeist, weil er, selbst relativ und nur Moment, auf ein weit höheres Subjekt bezogen werden muss,

als in den Bereich der bisherigen Standpunkte der Immanenz gefallen ist, muss in den Geist Gottes, als den mit Bewusstsein darin wirkenden, zurückgenommen werden. Kurz es kehrt hier dieselbe Dialektik zurück, welche wir schon bei der Kritik von Schellings Philosophie geltend machten, und es wäre nur hinzuzusetzen, dass auch das Hegelsche System ebenso entschieden ihrem Gerichte unterliegt, weil es noch ausschliesslicher sich darauf begränzt hat, nur die Eine Seite des ganzen Verhältnisses, die der Immanenz, an sich auszubilden.

Wenn wir, nach diesen allgemeinen Vorblicken, zum Hegelschen Systeme nach seinem Resultate am Schlusse der Phänomenologie, und nach seinem Anfange mit der Logik zurückkehren; so lässt sich auch bei den freigebigsten Zugeständnissen, die wir ihm machen mögen, nicht bergen, dass dieser Anfang der Logik, — wie man ihn auch fasse, ob als einen durch jenes Werk vermittelten, oder als einen aus eigener Unmittelbarkeit beginnenden, — um im Sinne des Systemes solcher „Anfang“ zu sein, eine Reihe von unbewiesenen Voraussetzungen in sich schliesse, dass also in keinerlei Betrachte durch ihn die wissenschaftlichen Anforderungen an einen solchen Anfang erfüllt werden.

Er kann, als grundlegender Anfang für eine als Metaphysik behandelte Logik, nur gelten unter der doppelten Voraussetzung: der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven ist durchaus überwunden, die Bewegung des Gedankens ist völlig nur die der Sache selbst: diess das Erste. Was jedoch zweitens in jener Gedankenbewegung erkannt wird, ist das Absolute oder Gott selber: die Logik ist die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes, ist *).

*) Die Wissenschaft der Logik. Erste Aufl. Bd. 1 Einleitung: S. XIII. (Zweite Aufl. S. 36. Hegels Werke Bd. III. S. 36.).

Mit beiderlei Voraussetzungen indess ist Hegel, von der Phänomenologie aus, zu einem klaren und vollständigen Beweise derselben nicht hindurchgedrungen. Was er in den spätern Bearbeitungen der philosophischen Encyklopädie dafür gethan hat, wird sich finden. In jenem Betrachte haben wir gezeigt: der subjektive Idealismus ist nicht überwunden in der Phänomenologie; er ist immer nur als ein schon überwundener vorausgesetzt, und so auch der Standpunkt des absoluten Idealismus, als der allein richtige, nur voraussetzungsweise hineingezogen worden. So steht die erste Grundprämisse des logischen Anfangs, von hier aus gesehen, in der Luft.

Aber „die Bewegung des Gedankens ist nur die der Sache selbst". Welche Sache (Realität) ist es denn, und zugleich, wie kann sie „Bewegung", noch dazu eine „Gedankenbewegung" annehmen? Was bedeutet überhaupt dieser Begriff, welcher die seltsamste Anmuthung in sich zu schliessen scheint? Nur ein wirkliches, lebendiges Subjekt kann es sein, das sich also bewegt, ebenso ein denkendes Subjekt, damit seine Idealbewegung seinem realen Bewegen entsprechen kann. Es ist das Absolute — der absolute Geist; — die zweite Voraussetzung. Diess ist das gemeinschaftliche Subjekt, das, in uns sich denkend, den eigenen Begriff von sich erzeugt, das zur logischen Wissenschaft wird, so wie es, den Begriff objektivirend, sich in die Natur und den endlichen Geist ausgewirkt hat. Nur durch diese Prämisse, wie gewaltsam sie erscheine, kommt Sinn und Verständniss in den Anfang und weitern Zusammenhang der Logik, deren Denkbestimmungen als fortschreitende „Definitionen des Absoluten oder Gottes" angegeben werden *), während das Absolute selbst in ihr „in seinem ewigen Wesen", vor der Erschaffung einer endlichen Welt, existirt.

*) Encyklopädie der philos. Wissenschaften. Werke Bd. VI §. 84. S. 163.

Aber auch diese Voraussetzung ist nachgewiesenermaassen eine völlig unbegründete, wenn wir von der Phänomenologie herkommen. In dieser ist keinesweges die Idee des Absoluten als Resultat gewonnen, sondern allein die des Welt- oder Erdgeistes; und es hat sich ergeben, wie weit noch der Weg sei von dieser bis in jene zurück.

So müssen wir völlig auf die andere Seite treten, und das System ganz unabhängig betrachten von seinen phänomenologischen Vorbeziehungen. So hat es Hegel selbst behandelt in den drei Bearbeitungen seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften". In der ersten Ausgabe derselben (1817.) erklärt er die Philosophie als „die Wissenschaft von der Vernunft", und zwar „insofern die Vernunft ihrer selbst als alles Seins darin bewusst wird" (§. 5.): — eine Erklärung, die, wiewohl sie genau und erschöpfend den spekulativen Standpunkt Hegels wiedergiebt, dennoch, unstreitig um ihrer Unverständlichkeit und Paradoxie bei dieser vorläufigen Fassung, späterhin weggeblieben ist. Die Phänomenologie, als einleitende Wissenschaft, wird dagegen fallen gelassen und der Vergangenheit überwiesen (erste Ausgabe §. 34. S. 30.), „weil das Bewusstsein und dessen Geschichte, wie jede andere philosophische Wissenschaft, nicht ein absoluter Anfang, sondern ein Glied in dem Kreise der Philosophie sei": — in der dritten Ausgabe (§. 25. S. 35. 36.) wird als Grund dieses Fallenlassens noch bestimmter das Doppelte hinzugefügt: dass die phänomenologische Entwicklung des Bewusstseins zum Theil schon den Inhalt anticipiren müsse, der erst in die concreten Theile der Philosophie des Geistes zu fallen habe, wodurch die Darstellung verwickelter werde, und ihr Gehalt sich in den spätern Partieen des Systemes wiederhole; — überhaupt jedoch sei zu bemerken, dass alle solche Betrachtungen über die Natur des Erkennens u. dgl. immer nur vorläufige bleiben können, weil ihnen, trotz des Scheines ihrer Concretheit, doch nur „einfache Gedankenbe-

stimmungen“ zu Grunde liegen, „die erst in der Logik ihre wahrhafte Erledigung erhalten“. — Hieraus ergiebt sich also, dass nach Hegels späterer Ueberzeugung der wissenschaftliche Anfang seines Systemes — abgesehen von propädeutischen Vorerklärungen und einleitenden Orientirungen zum Behufe der Lehrmethode oder nach subjektivem Bedürfnisse, — mit der Logik, und nur mit ihr, zu machen sei, weil sie die Lehre von den Kategorieen, den allgemeinsten Gedankenbestimmungen, den Grundformen aller Wahrheit, ist *).

Hiernach erklärt sich nun Hegel in der ersten Ausgabe seiner Encyklopädie auf das Unbewundenste dahin: dass der Anfang der Wissenschaft, alle sonstigen Voraussetzungen, Meinungen, auch philosophische Axiome u. dgl. wegzuwerfen habe, nicht darum, weil sie etwa falsch seien, sondern weil sie blosse Voraussetzungen sind. Die Wissenschaft habe Nichts vorauszusetzen, als dass sie reines Denken sein wolle. Dazu habe der Skepticismus auf negativem Wege, indem er alle endlichen Denkbestimmungen als widersprechende nachwies, zurückführen wollen — zu diesem Zweifeln, der Verzweiflung an Allem. Diese sei aber gleich der gänzlichen Voraussetzungslosigkeit an Allem, welche durch den freien Entschluss „rein denken zu wollen“, durch die Freiheit vollbracht werden könne, welche von allem übrigen Inhalte abstrahirt, und nur die Einfachheit des Denkens erfasst (§. 35. 36. S. 30. ff. vgl. 3te Aufl. §. 78. S. 95.). Diess sei der wahre, durch sich selbst sich rechtfertigende, einzig zulässige Anfang der Philosophie.

*) Wie richtig diess sei, wie aber daraus nach uns gerade der Begriff einer der Logik (im Sinne der Metaphysik) vorausgehenden Erkenntnisslehre begründet werde, darüber vergleiche man des Verfassers Abhandlung: über das Verhältniss der Erkenntnisslehre zur Metaphysik in der Zeitschrift u. s. w. Bd. I. H. 1. S. 132. ff.

Indem nach dieser Erklärung, „rein nur denken zu wollen“, sofort nun mit dem wahrhaft ersten Gedanken: dem reinen Sein, das noch Nichts ist, begonnen wird; wäre gegen diesen Einschritt Nichts zu erinnern: aber es wird sogleich ein Grund dieses Anfangs hinzugefügt, welcher dem „reinen Denken“ ein Element beimischt, welches nicht in ihm liegt. „Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner“ (d. h. schlechthin erster) „Gedanke, als das einfache Unmittelbare“ (das einfachste Sein) „ist: der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann“.

Und noch unerwarteter wird hinzugefügt: „die wahrhaft erste Definition des Absoluten ist *daher* (!): es ist das reine Sein“ (§. 39.). — Dem „reinen Denken“ wird daher nicht nur sofort auch das Sein, das Objektive überhaupt, immanent gesetzt, sondern weit mehr noch, das absolute Sein. Das „reine Denken“ ist daher nach der weitern, schon nachgewiesenen Voraussetzung zugleich gefasst, als absolutes mit dem Sein identisches Denken, als das Sichselbstdenken des Absoluten.

Hieraus entdeckt sich klar, was es eigentlich mit der angeblichen Voraussetzungslosigkeit des Anfangs, der absoluten „Verzweiflung“ an aller Wahrheit und Gewissheit, bis sie sich im „reinen Denken“ gerechtfertigt habe, für eine Bewandtniss hat. In der That, allein von dieser Stelle des Systemes aus beurtheilt, und ohne Rücksicht auf den weitern Zusammenhang mit dem Ganzen, in welchem jene Behauptung Wahrheit erhalten konnte, muss dieser Anfang als einer der unbegründetsten, sich widersprechendsten und willkührlichsten erscheinen, mit welchen je ein Philosoph sich der Konsequenz einer Selbsttäuschung hingegeben hat. So für sich gefasst, kann das System nur für das Produkt des zähesten und hartnäckigsten Dogmatismus gehalten werden.

Für voraussetzungslos kann das „reine Denken“ nämlich nur gelten in Bezug auf den Inhalt, welchen es dialektisch aus sich gewinnt: an den ersten einfachsten

Gedanken reiht sich der dadurch vermittelte zweite, und so fort bis zu Ende. — Voll der blindesten Voraussetzungen dagegen, die um so verderblicher sind, je weniger sie ausdrücklich ausgesprochen werden, ist es in Rücksicht auf die Bedeutung, welche jenen Gedankenbestimmungen zukommen sollen. Was können an sich, in einem wahrhaft Nichts voraussetzenden Zusammenhange, jene durch reines Denken abgeleiteten Kategorieen bedeuten? Nichts mehr, als das, wofür sie selbst sich geben durch ihre Ableitung: als schlechthin nothwendige Wirklichkeitsformen, die um dieser Nothwendigkeit willen, schlechthin allgemeingültig von allem Seienden, wie zu Denkenden, gelten, ohne die ein Seiendes oder als wirklich zu Denkendes gar nicht gedacht werden könnte. Mithin sind sie in diesem Sinne auch ebenso schlechthin objektiv, wie subjektiv; Sein und Denken fallen, in Bezug auf sie, als indifferente in einander; d. h. es ist für deren Inhalt gleichgültig, ob sie im Sein oder als Begriffe genommen werden, und gleicher Art wäre es in diesem Sinne wirklich bloss eine „Voraussetzung" — ein unbewiesenes Vorurtheil, — wenn man etwa (nach Kantischer Weise) die Kategorieen in nur subjektiver Bedeutung fassen wollte.

Aber gerade eben so wenig ist von der andern Seite durch sie oder durch ihre dialektische Entwicklung ein Seiendes, überhaupt ein concretes Wirkliche mitgesetzt, von dem jene Wirklichkeitsformen, als die Prädikate, „Definitionen" desselben, gelten und darauf bezogen zu werden vermöchten. Und so sehr Hegel sich gegen ein „Erkennen" erklärt, das „ein blosses Beziehen von fertigen und festen Prädikaten auf irgend ein gegebenes Substrat" wäre (§. 35.); — und diess mit unbezweifeltem Rechte, sofern jene eben nur fertige und feste Bestimmungen, diess ein anderweitig vorausgesetztes, beide überhaupt unmittelbar entgegengesetzt sein sollen: — so ist damit die Frage keineswegs erledigt, ob ein Seiendes sei in jenen Wirklichkeitsfor-

men, und woher das „Erkennen" sich überhaupt eines solchen zu versichern gedenke? Dass nämlich diess Seiende den Wirklichkeitsformen schlechthin immanent, ja selber das (durch seine Selbstverwirklichung) sie Setzende, in ihnen sich Ausprägende sein werde, diese Konsequenz liegt freilich nahe; ebenso ist durch weitere Folgerung abzusehen, wie diess schlechthin Seiende, und dadurch Setzende jener allgemeingültigen Wirklichkeitsformen, als das Absolute werde erkannt werden müssen. Aber alles diess soll herausgesetzt werden, zum Vorschein kommen in einer, wie sie behauptet, Nichts voraussetzenden Philosophie.

Statt dessen wird alles diess nicht nur übersprungen, sondern es geschieht noch mehr; das gerade Gegentheil des wahren Verhältnisses wird in solcher voraussetzenden Weise, als das sich von selbst Verstehende, stillschweigend untergelegt. Es wird von Hegel am Anfange seiner Logik nicht nur in der That zuerst ein solches mit dem Munde verleugnetes „Substrat", ein Seiendes, vorausgesetzt, damit der subjektive Begriff: „Sein" auch objektive Bedeutung haben könne; nicht nur wird sodann angenommen ein seiendes Absolute, damit das „Sein" die erste Definition desselben zu werden vermöge: — sondern ausdrücklicher noch liegt in der ganzen Art, diess als verschwiegene Voraussetzung nur unterzulegen, und weder nach dem Seienden, noch nach dem Was des Seienden zu fragen — die grundverkehrende Konsequenz: dass hiermit das System der dort abgeleiteten, gegenseitig sich ergänzenden und in einen höchsten Begriff sich zusammenfassenden Kategorieen selbst zum Absoluten werden muss; und da sie alle darin übereinkommen, Gedanken zu sein, und die in ihnen logisch aufgewiesene Bewegung eine „Gedankenbewegung" ist, so wird nun das Absolute zum sich selbstbewegenden Gedanken: innerhalb der Logik in seinem Ansich oder in reiner Gedankenmässigkeit, innerhalb der Natur sich von sich selbst entäussernd, im Reiche des Geistes zu sich selbst zurück-

kehrend, und jenen logischen Anfang ebenso rechtfertigend, als aus sich selbst erfüllend.

Hier zeigt sich das Resultat des Systemes als schon anticipirt in der Verworrenheit der Voraussetzungen, welche es sich verstattet; indem es behauptet, in der sich fortbewegenden Dialektik der Kategorieen die Definitionen des Absoluten zu besitzen, ist ihm dadurch nicht weniger als das Dreifache voraussetzungsweise gewiss: ein Seiendes überhaupt, ein seiendes Absolutes sodann, und endlich, dass diess Absolute, als das Subjekt jener logischen Gedankenbewegung, und hiermit die Einheit des Subjektiven und Objektiven, selbst der Gedanke, die absolute Idee, objektiv wie subjektiv, an sich, wie an und für sich, sei. Werden aber diese Voraussetzungen bei Seite gestellt, d. h. zunächst nur als Voraussetzungen aufgewiesen, so muss das System verstummen. Es kann in diesem Falle sich nur darauf berufen, dass der Umkreis, in welchen es sich durch jenen willkührlich angenommenen Anfang der Logik hineingebaut, im Ganzen auch folgerichtig vollendet worden sei, und es kann einladen, oder zur Bedingung machen, in den Umkreis einzutreten, wo dann auch die Rechtmässigkeit des Anfangs klar werde. Welches Alles, wissenschaftlich beurtheilt, von gar keinem Gewicht und Entscheidung ist; denn es lässt sich, mit einer offenbaren *petitio principii* an seinem Schlusse den Anfang nur bestätigen: der Kreis der Voraussetzung hat sich in sich selbst abgeschlossen, über ihn hinausgegangen ist nirgends.

Diess wäre nämlich auf die Entgegnungen zu erwiedern, welche das System, wie wir wissen, auf solche Erinnerungen in Bereitschaft hält, denen übrigens an sich selbst und in begränztem Sinne volle Wahrheit zuzugestehen ist. „Auch das Unmittelbare muss in anderm Sinne ein Vermitteltes sein; denn Alles steht im Zusammenhange mit Allem und kann nur in diesem seine Bestimmtheit erhalten. Erst das Endresultat ist daher die volle Wahrheit“.

Richtig; nur kann aus diesem Axiome in keinem Falle

folgen, dass der Anfang des Systemes der Philosophie auf den möglichen Ausgang hin nur vorausgesetzt werden dürfe, um dann als richtig zu gelten, falls der Ausgang etwa ihn bestätigt. In jedem Anfange ist das Ende schon mitgegenwärtig, und einen willkührlichen Beginn durch seinen Ausgang oder Erfolg erweisen zu lassen, heisst nur, diese Willkühr in sich selbst abschliessen und vollenden, nicht aber, sie durch den Beweis des Erfolges bestätigen. Und diess, was wir gegen den Hegelschen Anfang des Systemes in der Logik erinnern mussten, ohne noch auf sein Ende hinüberzublicken, wird die Kritik an diesem Ende gerade bestätigen. Auch das Ende zeigt sich als ebenso willkührlich, wie der Anfang, nicht bloss, weil es das Ende nur eines solchen Anfanges ist, sondern auch, weil im Verlaufe des ganzen Systemes, — von der Wahrheit der einzelnen Ausführungen abgesehen und nur auf die Begründung seines Princips Bedacht genommen — dieser Begründung um Nichts näher gerückt worden ist, als an seinem Anfange. Das System ist mit Einem Worte die vollständige, zur encyklopädischen Ausbreitung aller Theile gelangte Durchführung einer spekulativen Grundvoraussetzung, — der, welche wir schon kennen von der Phänomenologie des Geistes her, und die sich eben auch dort als ein Unbewiesenes, als blosse Erbschaft der Schellingschen Philosophie gezeigt hat. Nur die Grösse und innere Wahrheit dieses Princips und die Bestätigungen, welche ein concretes Begreifen des Wirklichen aus ihm als Nebenerfolg immer bei sich führt, konnten dem Urheber des Systemes die wahre formelle Beschaffenheit desselben verdecken: das ungeheuere Gewicht der Sache trug und unterstützte die durchaus noch unadäquate Form.

Jenen logischen absoluten Anfang jedoch betreffend, durfte sich Hegel um so mehr seiner scheinbaren Gewissheit getrösten, als hier der merkwürdige Umstand eintritt, dass er in doppelter Beziehung Recht mit ihm hat, dass aber eben darum das letzte, wahrhaft entschei-

dende Recht dazwischen hineinfällt. Die Sache verhält sich so damit.

Dass von dem Vorsatze, „rein nur denken zu wollen", wie Hegel sagt, von der absoluten Voraussetzungslosigkeit jeder nur gemeinten, angenommenen Wahrheit alle Spekulation anzufangen habe, scheint sich so sehr von selbst zu verstehen, dass diess die allgemeine oder subjektive Bedingung ist, unter welcher überhaupt nur das Bedürfniss eines andern, als bloss empirischen, immer in gewissen Voraussetzungen verharrenden, Wissens erwachen kann. Aber mit jenem Vorsatze, wie an sich selbst, ist für den wirklichen, objektiven Anfang des Systemes noch gar Nichts, weder gewonnen, noch entschieden: es laufen von hier aus tausend Wege nach allen Richtungen hin, und es muss schon darum als der gewaltsamste Gedankensprung erscheinen, von dem unbestimmten Vorsatze, „rein denken zu wollen", sofort zum „ersten Begriffe", dem „reinen Sein", überzugehen, indem es eines schon sehr in sich vermittelten spekulativen Bewusstsein und der complicirtesten Bildungsvoraussetzungen bedarf, um nur das Bedürfniss zu haben, auf einen schlechthin ersten Gedanken zurückzugehen, und ihm spekulative Bedeutung beizulegen, oder vollends das Recht, aus ihm dialektisch weiter fortzuschreiten, aufweisen zu können. Mindestens ein Begriff der dialektischen Methode muss diesem Beginne vorausgeschickt und darin der Beweis ihrer Objektivität geführt werden.

Aber hiermit allein schon sind wir von jenem subjektiven Anfange Hegels aus in einen ganz andern Bereich von Untersuchungen hineingewiesen: vor allen Dingen müssen, wie man sieht, gewisse erkenntnisstheoretische Fragen festgestellt sein, ehe jene objektiv logische Begriffsdialektik auch nur zu Wort gelassen werden kann; und erst von jenen her lässt sich entscheiden, welchen Sinn die letztere habe, und welche Bedeutung im ganzen Systeme der Philosophie ihr zugestanden werden kann. Gerade also die Fragen müs-

sen die ersten werden, welche auch die Phänomenologie überspringt oder voraussetzt, und denen sie andere (schon halbmetaphysische) Untersuchungen untergelegt hat. Indem also Hegel mit seinem Systeme auf den allgemeinsten Anfang alles Philosophirens, auf die reine Voraussetzungslosigkeit und Inhaltsleerheit, hat zurückgehen wollen — ein Vorsatz, der, wie sich gezeigt hat, ihm unter keinerlei Gesichtspunkt gelungen ist, welch ein Werk, ob Phänomenologie oder Logik, man auch für den wahren Anfang seines Systemes halte: — so handeln diejenigen gerade seinem Principe getreu und thun das zunächst von ihm Geforderte und eigentlich Gewollte, welche nicht Phänomenologie, nicht Logik, als die wahre Anfangswissenschaft erklären, sondern nur die Lehre, die sich über jene Forderung des „reinen Denkens" selber verständigt, oder in weiterer Beziehung, welche das darin liegende Erkenntnissproblem löst. Der Vorsatz nämlich, überhaupt denken zu „wollen", wird an solchem Wollen nicht genug haben, um sogleich zum Werke zu schreiten: er wird sich zuerst über das Vollbringen, dessen Möglichkeit und die Bedingungen eines „spekulativen" Denkens verständigen müssen; kurz das reine Denken wird zunächst zum Begriffe seiner selbst, im weitesten Sinne, durch eine Erkenntnisslehre aufzusteigen haben, und darin erst wird der unbestimmte, alle Voraussetzungen bei Seite stellende Antrieb zum Philosophiren, der subjektive Anfang der Philosophie, auf den wahren, objektiven Anfang des Systemes zurückgehen und so ihn begründen, d. h. als diesen objektiven nachweisen. — Doch bedarf es an dieser Stelle keiner weitern Auseinandersetzung darüber: wir halten den in Hegels eigenem Geiste hier nöthigen Fortschritt für schon geschehen in mehr als Einer Weise, und können, was uns selbst betrifft, nur auf die von uns gegebene Ausführung desselben weiter verweisen *). —

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie: Erste

Aber auch, was jenen von Hegel aufgesuchten „ersten Begriff" anlangt, so hat er Recht mit ihm zum zweiten Male, ohne es darum im Ganzen zu bekommen. Das „rein prädikatlose Sein", als gleich noch dem „Nichts", ist in der That dieser schlechthin erste Begriff des metaphysischen Denkens. Aber nicht nur, dass zwischen ihn und jenen „Vorsatz" des reinen Denkens eine ganze Wissenschaft hineinfallen muss, deren Hegel nicht Acht hatte; nicht nur, dass diese zu erweisen hat, was Hegel für sein reines Denken nur voraussetzte, die auf dem metaphysischen Standpunkte schon gewonnene Identität des Subjektiven und Objektiven: sondern viel mehr noch, wie jener Begriff in Hegels Logik erscheint, als die erste Bestimmung eines „reinen", d. h. leeren Denkens, ist er, nach seinem eigentlichen Werthe gefasst, völlig eben so leer und nihilistisch. Um Prädikat, „erste Definition" irgend eines Seienden, vollends des Absoluten, zu werden, muss das also zu Definirende selbst erst gefunden, das Sein des Absoluten erwiesen werden. Erst dadurch kann der Logik (Metaphysik) ein substantieller Gehalt und Realität zugestanden werden, und, was noch wichtiger, die Idee des Absoluten davor gesichert bleiben, zum blossen Begriffe des Weltgeistes herabzusteigen, wie sie von der Phänomenologie des Geistes aus in das System hineingerieth. In Betreff dieses Ueberganges aus Erkenntnisslehre in Metaphysik halten wir gleichfalls das Wesentliche schon für geleistet: in der vollständigen Lösung des Erkenntnissproblemes durch Vermittlung des Subjektiven und Objektiven, des Geistes und der Natur, im Begriffe der Einen, in Geist und Natur gleichmässig sich verwirklichenden, und so beide vermittelnden Vernunft, — welche daher eben „Identität des Subjektiven und Objektiven", das Schelling-Hegelsche

Abtheilung, das Erkennen als Selbsterkennen; Heidelberg 1833. Einleitung: Begriff der Philosophie §. 1—14.

Absolute, d. h. der Weltgeist ist, — wird dieser Begriff selber zum Problem, zum höher zu Erklärenden: er geht selbst in den Begriff des Absoluten zurück, welches hier seinem ganzen Principe nach schon ein schlechthin jenseits aller Weltvernunft Liegendes geworden ist, weil die Weltvernunft, jene Identität von Natur und Geist selbst aus ihm erklärt werden soll. Hiermit entsteht aus der Lösung des Erkenntnissproblemes die Aufgabe der Metaphysik, das Absolute zu begreifen, wobei — davon abgesehen, dass hier zuerst ein lückenloser, klar begreiflicher wissenschaftlicher Zusammenhang stattfindet, — gleich im Principe die pantheistische Verschränkung durchbrochen ist, welche Schelling erst später, Hegel nie überschritten hat *).

Hegel selbst ist entschuldigt wegen jener Missgriffe, deren Entdeckung freilich sein ganzes System in die Luft sprengt. Ihm war beschieden, nach einer andern Seite hin den nachdrucksvollen Ausschlag zu geben: die Nachweisung der innern Dialektik und des in sich geschlossenen Systemes der Kategorieen, ihrer innerlich sich ergänzenden, in einen höchsten Begriff sich zusammenfassenden Totalität, macht das eigentliche Verdienst seiner Logik aus. Wenn er ungeduldig zu ihrer Ausführung eilte und in dieser Wiedererweckung des wahren Inhalts der Metaphysik

*) Wir können nicht umhin, auch hier auf die an andern Orten gegebene wissenschaftliche Ausführung zu verweisen, welche, da sie dort mit ausdrücklicher Rücksicht auf das Hegelsche System gegeben wird, die gegenwärtige Darstellung ergänzt und vervollständigt: „Ontologie" (Heidelberg 1836.) Einleitung: Begriff der Ontologie, §. XI. Anm. S. 10—16. Ueber das Verhältniss des Form- und Realprincipes in der Zeitschrift für Philosophie Bd. II. H. 1. S. 88 ff. „Zur spekulativen Theologie" zweiter Artikel. Ebendaselbst Bd. V. H. 1. S. 91—113. besonders §§. 4. 5. 7., deren eingewobene Kritik der Hegelsche Lehre wir auch für das hier Folgende der sorgfältigen Erwägung empfehlen.

die weiter dabei zu bedenkenden Vorfragen übersprang; Wer wird diesen unwillkührlichen Mangel nicht sogar begründet finden in der allgemeinen Natur der spekulativen Entwicklung, worin die Auffindung und thatkräftige Durchführung eines neuen Princips immer das Erste, die Klarheit des Begriffes und die allgemeine Begründung desselben das Zweite, Nachkommende ist?

Wenn jedoch seine Ausleger und Apologeten jetzt, wo diese Lücken des Systems wirklich zum Bewusstsein gekommen sind, und man Hand angelegt hat, sie auszufüllen, sich immer noch überreden, alle Bedenken erledigt zu haben, indem sie Hegels Betrachtungen über das Encyklische der Wissenschaft und den zum Anfange zurückkehrenden, ihn rechtfertigenden Schluss des Systemes — kurz die einstweiligen Beschwichtigungen desselben, mit denen er sich genügte, um mit dem eigenen Principe nur zu Worte kommen zu können, — im eigenen Namen wiederholen: so kann diess fast nur als Eigensinn oder Beschränktheit erscheinen; oder, wenn wir darin eine sich bescheidende Pietät gegen den Meister erblicken wollen, so gilt diese in der Wissenschaft immer nur einer Einladung zum schlummernden Verharren gleich.

Dennoch würden wir Unrecht thun, zu behaupten, dass nicht Hegel'n selbst im weitern Verlaufe seiner Lehrthätigkeit diese Grund- oder Anfangslosigkeit seines Systemes zum Bewusstsein gekommen wäre. Ohnehin schrieb ein Schüler von ihm eine Propädeutik zum Systeme der Philosophie *), freilich als Commentar zur Phänomenologie, indess mit der ausdrücklich ausgesprochenen Absicht, den Standpunkt der Logik und alle Voraussetzungen, die derselbe macht, dadurch vorbegründend zu unterbauen. So kam die ganze Frage, wenigstens in Gestalt eines Bedürf-

*) Gabler Lehrbuch der philosophischen Propädeutik, als Einleitung zur Wissenschaft, Thl. I. Erlangen 1827.

nisses, um den Eingang in's System fasslicher und leichter zu machen, zuerst ausdrücklich zur Sprache. Aber diess selbst noch unbestimmte Bewusstsein suchte sich bei Hegel gleichfalls mit der Ausrede zu genügen, dass es nur eines popularen Vorredens, reflektirender Anknüpfungspunkte und vorläufiger Erklärungen ausser dem Kreise der Wissenschaft bedürfe, — diese stehe, nach wie vor, in durchaus selbstständiger Integrität, — um alles Gewünschte vollständig zu erreichen. Aus dieser Idee sind seine ausführlichen Einleitungen in die Logik zur zweiten und dritten Ausgabe der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1827 und 1830.) hervorgegangen.

Diese Einleitungen erklären sich selbst ausdrücklich für durchaus exoterischen, die Gedankenbestimmungen, auf denen ihr Inhalt beruht, aus der späteren Ableitung der Wissenschaft nur anticipirenden Charakters: ihre ganze Bedeutung kann daher nur in einer Kritik der bisherigen Vorstellungen über das Wesen des Erkennens und das Verhältniss des Subjektiven und Objektiven bestehen, deren wissenschaftliche Prämissen und Grundsätze erst in der nachfolgenden Logik ihre Ableitung erhalten sollen. Und so ist denn auch, diesem entsprechend, der Inhalt jener Einleitungen wesentlich kritischer Natur, anknüpfend an die letzten Systeme der Philosophie und die dadurch geläufig gewordenen Vorstellungen über die Erkenntnissfragen. Hegel widerlegt darin den Kantischen Standpunkt, indem er zeigt, wie die „Verstandesansicht", die nur das Endliche, Bedingte, als erkennbar erachtet, und das Erkennen auf diese, als seine absolute Gränze einschränkt, eben dadurch sich widerspricht, und von sich selbst zeugt, über diese Schranke schon hinausgegangen zu sein, indem nur an der Idee des Unbedingten und an der Gegenwart desselben im Erkennen, — an der „Vernunftidee", — das Endliche und Bedingte, als solches, charakterisirt werden könne. So zeigt sich vielmehr die Idee des Absoluten als die im Erkennen schlechthin gegenwärtige und grundgewisse; mit dem Fak-

tum des Bedingten ist der Gedanke eines Unbedingten zugleich gesetzt.

Ebenso widerlegt er den Jacobischen Standpunkt des unmittelbaren Wissens vom Absoluten wesentlich durch die doppelte Erinnerung, dass jene Unmittelbarkeit des Wissens seinen Inhalt, Gott, eben dadurch zum Endlichen und Besondern mache; indem er, als das nur abstrakt Allgemeine gedacht, die (andern) endlichen Dinge sich nur gegenüber habe; Geist aber könne er nur heissen, insofern er, als concret Allgemeines sich in sich selbst zum Endlichen vermittelnd, gewusst werde. Sodann bleibe man auf jenem Standpunkte nur bei der „kahlen Versicherung“ stehen, dass ein Gott sei, nicht aber komme zum Begriffe, was er sein möge. Damit ist Gott, als Gegenstand der Religion, ausdrücklich auf den Gott überhaupt, auf das unbestimmte Uebersinnliche, beschränkt, und die Religion mit ihrem Inhalte auf ihr *Minimum* reducirt. In keiner Weise könne daher auf diesem Standpunkte der Unmittelbarkeit stehen geblieben, er müsse fortgeführt, zum Anfangspunkte weiterer Vermittlungen gemacht werden.

Am Schlusse dieser Einleitung fasst sich aber wiederum das Endurtheil alles Bisherigen dahin zusammen, dass alle diese Voraussetzungen, ebenso die Annahme eines ursprünglichen Gegensatzes von Denken und Sein, von Wissen und Objektivität, zunächst schon desswegen bei Seite zu setzen seien, weil sie in blossen Voraussetzungen oder beliebigen Versicherungen bestehen. „Denn es ist die Wissenschaft, in welcher alle dergleichen Bestimmungen erst untersucht, und was an ihnen und ihren Gegensätzen sei, erkannt werden soll“. Der wahre Anfang der Wissenschaft wird daher auch hier noch immer als „die gänzliche Voraussetzungslosigkeit“, der „Entschluss, rein denken zu wollen“ u. s. w. bezeichnet (Encykl. 3te Aufl. §. 78. S. 94. 95.).

So scheint, dem ausdrücklichen Wortlaute nach, das durch die Einleitung etwa erarbeitete Resultat wieder hin-

weggeworfen zu werden: es soll Nichts durch sie entschieden sein, und Alles der kommenden Wissenschaft überlassen bleiben, die sich daher, genau genommen, wieder zu der Reinheit und Leere ihres ursprünglichen Anfangs in der ersten Ausgabe der Encyklopädie zurückversetzt sähe, welche wir nachgewiesen. Wozu dann überhaupt das Bedürfniss einer Einleitung und die Mühe derselben, wenn doch Nichts durch sie erwirkt wird, und wir auch nach ihr noch immer an dem einleitungslosen Anfange stehen? Man erkennt, wie schwankend und unzusammenhängend bis an's Ende Hegels eigene Vorstellungen über alle diese Fragen waren: ohne Zweifel hatte er die Nothwendigkeit einer einleitenden Vorbegründung seiner Logik sich einiger Maassen zum Bewusstsein gebracht; um ihr zu genügen, schrieb er die Einleitung. Dennoch vermochte er nicht, damit den andern Anspruch aufzugeben, der ihm den Anfang der Logik ein für alle Male zum voraussetzungslosen machte; aber wäre es nur ihm völlig klar geworden, was mit dem schlechthin „ersten Gedanken", von dem seine Logik beginnt, für einen solchen Anfang wirklich geschehen sei und was nicht, — dass er zwar logischer (metaphysischer) Anfang, aber keineswegs darum voraussetzungsloser, zu sein vermöge: so wären diese Selbstwidersprüche, welche auch die Zusätze in der letzten Ausgabe der Encyklopädie (Werke Bd. VI.) noch nicht zu tilgen vermochten, vermieden, wenigstens gemildert worden.

Wenn wir jedoch, abgesehen von diesen widersprechenden Erklärungen, an sich selbst beurtheilen, was Hegel durch die Einleitung wirklich geleistet habe für Begründung des Systems in seiner encyklopädischen Darstellung; so müssen wir ihm zugestehen, durch die Kritik der vorhergehenden Systeme allerdings hingeleitet zu haben zu seinem Standpunkte. Wir wollen eine solche historisch kritische Einleitung nicht geradezu für unzulässig erklären, wenn die Sache getroffen, der Erfolg erreicht ist. Auch Schelling hat jüngsthin erklärt, dass er es für das beste

Mittel halte, einen Standpunkt zu begründen, historisch nachzuweisen, wie alle andern Auswege versucht seien, und nur noch einer, der letzte, übrig bleibe. Auch schlägt er dazu ausdrücklicher eine Geschichte der Philosophie vor; und auch von Andern in neuerer Zeit, wie von Braniss in seiner Metaphysik, ist diese historisch einleitende Vorbegründung gewählt worden. Nur ist zu erinnern, dass die in sich selbst zum System vollendete Wissenschaft sich damit nicht genügen lassen könne: diese muss auch der Form nach völlig selbstständig und unabhängig sein von allen zeitlichen Beziehungen oder Vorbedingungen.

So gestehen wir nun, dass Hegel auf jenem Wege die Idee des Absoluten vermittelt und seiner Wissenschaft der Logik, als eine gewiss nicht verwerfliche Mitgift, zugebracht habe. Aber diese Idee, als solche, ist auch dem Kantischen Systeme nicht fremd; vielmehr ist sie dort in ihrer Apriorität und „Vernunftursprünglichkeit“ in ein so helles Licht gesetzt, als es Hegel nur zu wünschen vermag. Aber die wesentliche Differenz bleibt zwischen Beiden, dass Hegel ohne Weiteres die Objektivität derselben behauptet, während Kant sie zunächst nur für eine Idee, ein „Ideal“ der Vernunft gehalten wissen will, bis etwa der Beweis ihrer Realität nachher gegeben werden könne, — eine Zurückhaltung, in welcher jeder Denker ihm Recht geben muss. (Dass sich nachher bei Kant das Ergebniss findet, ein solcher Beweis bleibe theoretisch unmöglich, jenes Ideal sei ein „überschwängliches“, und dass bei diesem besondern Ergebnisse Irrthümer vorgefallen sein mögen, ändert die Wahrheit der ganzen Maxime, welche der Kantischen Forschung zu Grunde liegt, nicht im Mindesten.)

Aber Hegel tadelt an Kant, dass er nicht eingesehen habe, wie es dem Begriffe Gottes gerade wesentlich sei, die Einheit des Begriffes und Seins zu sein, und spottet auch hier nicht wenig über die „triviale Bemerkung“ des alten Denkers, dass Gedanke und Sein

verschieden seien, und dass hiermit die Idee Gottes noch nicht auf sein Sein schliessen lasse. „Es müsste sonderbar zugehen, wenn diess Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch, wenn Ich oder vollends die concrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung, wie Sein ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken, dem Gehalte nach, nichts Geringeres geben, als Sein" (Encykl. §. 51. S. 63. — Werke Bd. VI. S. 112. 113.).

In der That, Wer diess schreiben konnte, verräth dadurch, den eigentlichen Nerv der Kantischen Widerlegung vom ontologischen Beweise für das Dasein Gottes nie gefasst, oder ihn, während solcher höhnenden Erwiderung gegen Kant wenigstens, vergessen zu haben. Das hat ja gerade Kant in ihr gezeigt, und damit der alten Fassung des ontologischen Beweises, die hier in bester Form erneuert werden soll, für immer ein Ende gemacht, — dass „Sein", „Existenz", gar kein Prädikat, keine „Gedankenbestimmung", weder eine „arme", noch eine „reiche", sondern die Position eines Dinges oder gewisser Prädikate desselben in den Context der Wirklichkeit sei *). Was sich Hegeln hier unterschiebt und jener verworrenen Argumentation gegen Kant die innere Evidenz verleiht, ist die ganz schon pantheistische Supposition, das abermals anticipirte Resultat des Systemes, dass Gott eben „concrete Totalität" nur des Universums sei. Das gegen Kant erhobene Argument lässt sich daher vielmehr so ausdrücken: gleich wie es „sonderbar zugehen" müsste, mitten in der Wirklichkeit des Universums stehend, noch nach einem Beweise, — einer Garantie für dessen Wirklichkeit zu fragen, und, seiner inhaltsreichen Fülle gegenüber, es wohl das Geringste wäre, von ihm zu sagen: es ist; eben also und aus demselben Grunde

*) Kants Kritik der reinen Vernunft; 5te Auflage. S. 626—30.

gilt diess auch von Gott. Bei ihm haben wir im Gedanken seiner Wirklichkeit die Wirklichkeit selber, weil er ja nur ist das All, — das Wirkliche in allen concreten Wirklichkeiten. Die Widerlegung Kants ist also aus einem Resultate geflossen, welches jener zuzugeben sehr weit entfernt gewesen wäre *).

Mit Einem Worte: Hegel hat in dieser Einleitung, Kant gegenüber, und dem, was er die Kantische Voraussetzung nennt, nur die seinige vorangestellt; beide kommen daher auf den gleichen Rang der Unentschiedenheit zurück. Wenn es bei Kant Voraussetzung, „Vorurtheil" sein soll, dass die schlechthin vernunfturspüngliche Idee des Absoluten nicht zugleich für real genommen werde, so steht die entgegengesetzte Behauptung Hegels durchaus ebenso nur voraussetzungsweise da in diesem Zusammenhange. Und zwar ausdrücklich diess in doppelter Beziehung: dass überhaupt Begriff und Realität, Denken und Sein zusammenfallen, wovon zuerst auch jene Frage abhängt, ist, wie wir zeigten, zwar überall vorausgesetzt von Hegel in seiner Phänomenologie und Logik, nirgends aber ausdrücklich begründet. Sodann, was bei Hegel jener wiederaufgebrachten ontologischen Argumentation allein ihr Gewicht giebt, der nur pantheistische Sinn ihres Gottesbegriffes, als ob es schlechthin keinen andern gebe, oder als ob es keiner Philosophie je eingefallen wäre, einen andern zu suchen, — diese zweite, noch stärkere Voraussetzung kann, weil sie das erst zu erweisende Resultat des Systemes schon vorwegnimmt, welche Anticipation eben darum zurückgewiesen werden muss, — um so weniger über die objektive Bedeutung der Idee des Absoluten Etwas entscheiden.

*) Dieselbe Argumentation, nur weiter ausgeführt, liegt auch der Hegelschen Kritik des ganzen Abschnittes von Kants Vernunftkritik über die Unmöglichkeit eines spekulativen Beweises vom Dasein Gottes in seinen „Vorlesungen über die Beweise" etc. zu Grunde.

Es ist daher durch diese historische Kritik der Kantischen Philosophie auch der Sache nach für den Hegelschen Anfang der Logik Nichts gewonnen. Also, wie die Idee des Absoluten hier eruirt wird, könnte sie alsdann erst Realprincip und Subjekt-Objekt für die immanente Dialektik der Logik werden, wenn überhaupt und in ganz allgemeinem Sinne zuvörderst dem Erkennen Realität gesichert worden wäre. Vollends unentschieden müsste aber bleiben bei dem ersten Aufstellen jener „Idee", ob sie überhaupt eine so beschränkt pantheistische Deutung erhalten dürfe, oder ob sie nicht als ein weit Höheres sich erweisen werde?

Wenn wir daher auch jenes formelle Bedenken bei Seite setzen und Hegeln zugestehen wollten, auf dem Wege seiner Einleitung oder sonst auszuführender Vorbetrachtungen, — wie sie uns in seinen „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes" weit besser gegeben scheinen, die wir daher schon einmal als eine Einleitung in die Logik anzusehen empfahlen *) — durch den Begriff des Endlichen, Bedingten vermittelt, die Gewissheit eines Unbedingten überhaupt wissenschaftlich festgestellt zu haben: so wäre die Kluft, welche von hier aus bis zum wirklichen Anfange der Logik bleibt, dadurch noch nicht ausgefüllt; sie träte nur noch abschreckender hervor. Wie weit nämlich ist es noch von dem so ganz unbestimmten Gedanken eines Unbedingten, der an sich selbst den Begriff einer Mehrheit desselben gar nicht ausschliessen würde **), bis zu den Behauptungen, welche dem Hegelschen Anfange allein Sinn und Zusammenhang geben: dass das Eine Absolute in den Kategorieen der Logik sich definire, dass eine jede Sphäre der logischen Idee als „eine Darstellung des Ab-

*) Religion und Philosophie in ihren gegenwärtigen Verhältnissen. Heidelberg 1834. S. 27.

**) Vgl „zur spekulat. Theologie" in der Zeitschrift Bd. V. H. 2. S. 159. 161. ff.

soluten" anzusehen sei (Encyklopädie: Werke Bd. VI. S. 163. 64.). Hiermit ist abermals die doppelte unbegründete Voraussetzung dazugemischt, dass das Absolute ebenso wohl das Denkende, als das Seiende, das Subjektive, wie Objektive, sei in jenem logischen Denkprocesse, und dass eben desshalb ihm die Kategorieen, die Formen alles Seins, wie Denkens, als erste Grundbestimmungen beizulegen seien.

Nachdem von allen Seiten und unter allen Voraussetzungen oder Modifikationen die hoffnungslos, ja unwiederbringlich preisgegebene Stellung des Anfangs der Logik sich gezeigt hat; ist es Zeit, dem Inhalte derselben im Einzelnen näher zu treten, und damit in das Eigentliche des Systems einzugehen. Ueber den Sinn jenes Anfangs und die Voraussetzungen, welche ihm zu Grunde zu legen sind, kann nach dem Bisherigen kein Zweifel obwalten; weil wir indess so genau dem historischen Zusammenhange gefolgt sind, durch welchen sich allmählig jenes verworrene Geschiebe entlehnter Prämissen und unbegründeter Behauptungen, von der Phänomenologie bis zur Logik hin mit ihren verschiedenen Einleitungen, aufgehäuft hat: so können wir jenen Sinn vielleicht klarer oder eigentlicher aussprechen, als es bisher, selbst von Hegel, geschehen sein möchte.

Die Phänomenologie des Geistes endet mit dem Begriffe des absoluten Wissens, als eines potentialen, geforderten sowohl, als an sich möglichen. Die Ausführung, das verwirklichte „absolute Wissen", — das Absolute, in das Licht seines eigenen Begriffes gesetzt, — ist eben das vollendete System der Philosophie. So ist das dem Anfange desselben Vorauszusetzende eben die Idee des absoluten Wissens, aber aus der Potenz des wirklichen, realisirten Wissens zurückversetzt in die

der reinen, noch unbestimmten Wissbarkeit, als des Anfangs alles Bestimmens, somit des leeren, ganz noch bestimmungslosen „S e i n s“.

Sofern aber dem absoluten Wissen, was ja hier von Anfang bis zu Ende die Grundvoraussetzung ist, unmittelbar eine o b j e k t i v e Realität entsprechen soll und diese bestimmter zu bezeichnen wäre: so kann sie eben nur gefunden werden im Inbegriffe „alles Wirklichen“, oder, um diess zum Gedanken, zur Einheit zusammenzufassen, in der I d e e d e s U n i v e r s u m s. D i e s e in ihrer Potentialität ist es daher vielmehr, welche dem Anfange der Logik zu Grunde liegt; und die „Idee des Absoluten“, welche H e g e l — gleichviel, ob gehörig begründet, oder nicht, — jenem Anfange vorausgesetzt zu haben meint, ist näher betrachtet, in Wahrheit nur die des U n i v e r s u m s, und auch hiermit schliesst sich H e g e l in bestimmtester Ueberlieferung an die erste Gestalt des S c h e l l i n g schen Systemes. Nur diess kann die „concrete Totalität“ bedeuten, welche H e g e l in der Einleitung ohne weiteres Bedenken zu seinem „G o t t e“ erhebt; und in d i e s e m S i n n e sind auch wir völlig im Stande, in seine Idee des Absoluten (= des Universums), als der vorausgesetzten Unterlage seiner Logik, mit ihm einzugehen.

Wir wollen bei dieser Wendung der Sache den stärksten Nachdruck nicht darauf legen, dass die Logik (Metaphysik) nun nicht mehr Lehre vom A b s o l u t e n sein könne — „von Gott, vor seiner Schöpfung der Natur und des endlichen Geistes“ —, sondern W e l t l e h r e, die dialektische Ableitung der a l l g e m e i n e n W e l t f o r m e n, wie sie allen besondern Erscheinungen der Natur und des Geistes gemeingültig sind; denn Gott ist nach jeder gründlichen Metaphysik der Welt i m m a n e n t; und jene allgemeinen Weltformen erkennend, werden wir auch G o t t in irgend einer Beziehung erkannt haben. Das vielmehr ist die Frage, welche aber bei dieser Untersuchungsweise gänzlich übersprungen, ja unmöglich gemacht wird, ob Gott n u r der Welt immanent, ob eine v ö l l i g e G l e i c h u n g

zwischen beiden Begriffen zu setzen sei? — Zu Letzterem leistet Vorschub eine Verwirrung der Begriffe, welche auch Hegel, freilich unbewusster Weise, nicht unbenutzt gelassen hat, um die Schärfe jener Frage und die darin liegende Alternative zwischen einseitigem (oder ausschliesslichem) Pantheismus und einem Hinausschreiten über denselben, von sich abzuhalten.

Das Absolute, Gott, für Grund und Inbegriff alles Wirklichen zu erklären, wird keine Philosophie, auch die theistisch skrupuloseste, Anstand nehmen. Und so wäre kein Bedenken, also verstanden, Gott des Wirklichen Inbegriff (Universum) zu nennen; es wäre nur ein analytischer Satz, die Definition dessen, was „absolut" und „Urgrund" überhaupt heisst.

Durch die spekulative Ueberlieferung der letztern Systeme hat jedoch der Begriff des Universums; eine weit ausschliessendere Bedeutung erhalten: er bezeichnet den Inbegriff unserer Erfahrungen, überhaupt den Bereich und Augpunkt unserer Ansichtsweise von den Dingen. So fällt das Absolute zum Inbegriffe und zur Einheit dieses Wirklichen, zum blossen Weltgeiste, noch ausdrücklicher in den concreten Bestimmungen, die ihm beigelegt werden, zum Erdgeiste herab, und immer meint man noch, durch jenen universalen und unumstösslichen Fundamentalbegriff auch in diesem Missbrauche gedeckt zu sein. Diess ist es nun, was wir auch hier als den Grundirrthum und die Grundbeschränktheit des Hegelschen Standpunktes, welche aus der Phänomenologie in die Logik und die übrigen Theile seines Systemes sich übertragen haben, bezeichnen müssen: die Untersuchung über die „Idee des Absoluten" trägt gleich im Beginne den einengenden, jeden freien Aufschwung hemmenden Irrthum in sich, dass sie nur die Seite der Weltwerdung Gottes im Auge behält, und gar nicht für möglich hält, weil sie damit den Begriff der Wirklichkeit überhaupt erschöpft zu haben sich einbildet, durch jene über sie hinauszugehen, und die Weltimmanenz

Gottes zum Beweise seiner Transscendenz zu machen. In der Idee des Universums selbst muss die Nothwendigkeit gezeigt werden, zu ihrer eigenen Erklärung über sie, hinauszugehen: sie muss in die Idee des Absoluten als ihres Grundes, zurückgenommen werden, damit sie selbst nur begreiflich werde, so, wie sie ist. Diess Absolute ist nun nicht mehr das nur Weltwirkliche oder das Universum im Sinne letzterer Philosophie, sondern ein ihm Jenseitiges, ohne darum weniger wirklich, oder in der Idee des Universums in seiner weitesten Bedeutung umfasst zu sein. Der falsche Begriff der Transscendenz ist daher ebenso darin beseitigt. — Ist nun die dialektische Nachweisung jenes Ueberganges gelungen, — und sie macht eben den Inhalt unserer Ontologie und die Begründung ihres Ueberganges in eine dadurch erst mögliche „spekulative Theologie" aus; *) — so ist das Hegelsche System nicht nur in seinen einzelnen Resultaten widerlegt, sondern sein ganzes Princip gesprengt und eine umfassendere Grundansicht der Dinge gebildet.

Unter so hindernden Einflüssen jedoch, die in jenem Principe ihren Grund haben, konnte Hegels System der pantheistischen Beschränktheit sich nicht entziehen; und wie aufrichtig er selbst dafür auch bestrebt war, wie sicher er meinte, es erreicht zu haben, so lange seine Philosophie diesem Principe unterworfen ist, kann diese Erhebung nur für Selbsttäuschung gehalten werden, die eine konsequente Forschung wieder aufhebt.

Daher findet auch eine spätere Erscheinung ihre völlige Begreiflichkeit. Bekannt ist es, wie manche Erklärer Hegels eifrig bemüht waren, alles Pantheistische aus ihm hinweg zu erläutern, und desshalb auf den Sinn einzelner Worte und Wendungen zu dringen. Aber man gewahrte bald, wie man damit eitel Dunkelkeit, Selbstwider-

*) Ontologie §. 294 f. S. 510 ff.; „zur spekulativen Theologie" in der Zeitschrift etc. Bd. IV. H. 4. S. 186. f., Bd. V. H. 2. §. 56. S. 227—234.

spruch und Zweifel in das System hineintrage, auch abgesehen davon, dass man sich mit den ausdrücklichsten Erklärungen und Durchführungen desselben in Widerstreit setzte. Die spätere, weiter vom Urheber abstehende Generation der Anhänger hat jene Bedenklichkeiten weggeworfen und sich frei und unverhohlen zu den unstreitigen Konsequenzen des Systemes bekannt. Und in der That, erst mit dem Vorsatze, in ihm keinen andern Sinn finden zu wollen, als den sein Princip zulässt, gewinnt im Innern desselben Alles Zusammenhang, Evidenz, überzeugende Haltbarkeit: Inhalt und Methode stimmen d a n n wahrhaft zusammen und bilden eine gediegene Einheit; unter jeder andern Voraussetzung durchaus nicht.

Das System hat zur Aufgabe den vollständigen Wiederaufbau des Universums in denkender Entwicklung nach dem, was in ihm das N o t h w e n d i g e, der Begriff, ist. Sein methodisches Fortschreiten ist die „Dialektik der Sache", die Aufweisung des innern Zusammenhangs, der zur Totalität sich ergänzenden E i n h e i t, der nothwendigen Weltformen, welche das Denken, wie es dieselbe in ihre Momente zerlegt, so auch aus denselben wieder zu dieser, nun erwiesenen, zum denkenden Bewusstsein erhobenen, Einheit zusammenfassen muss. Dass aber das Denken dazu befähigt, dass es das schlechthin Uebermächtige ist, dem das Universum sich nicht verschliessen kann, liegt darin, indem es selber nur der objektivirte, in seine Momente auseinandergelegte Begriff, das r e a l i s i r t e G e d a n k e n u n i v e r s u m ist. Hier nun hat es Sinn und gewinnt Bedeutung, den schlechthin ersten, fundamentalsten und durchgreifendsten, darum zugleich aber unbestimmtesten Gedanken aufzusuchen. Und mit Recht hat die Wissenschaft der Logik auf die Ermittlung dieses „A n f a n g s" den grössten Werth gelegt, wie auf die dialektische Entwicklung alles Uebrigen daraus.

Hiermit beginnt nun für die Kritik des Systems ein ganz anderer Gesichtspunkt: man kann nämlich über sein Princip völlig mit ihm einverstanden sein, und dennoch in

den einzelnen dialektischen Uebergängen Lücken oder Irrthümer finden; oder umgekehrt mag man, wie wir in dem Falle sind, über den Rang und die Bedeutung des Princips verschieden denken, und man könnte doch mit jenem Gange im Allgemeinen einverstanden sein. Es hat den bisherigen Fehden über das Hegelsche System keinesweges zum Vortheil der Klarheit gereicht, diese verschiedenen Gesichtspunkte nicht unterschieden zu haben. Auf jeden Fall zeigt sich jedoch, dass eine solche Kritik der einzelnen Gedankenbestimmungen und Uebergänge nur innerhalb einer eigenen ausführlichen Entwicklung derselben möglich ist. Wir müssen uns hier daher begnügen, auf das früher darin Geleistete nur kurz zu verweisen.

Jener absolute Anfang ist der Gedanke des reinen, noch unbestimmten Seins, desjenigen also, welches um seiner Unbestimmtheit willen zunächst als gleich dem Nichts zu setzen ist.

Es schwinden an ihm von selbst, oder, was dasselbe bedeutet, es sind darin unmittelbar enthalten alle Gegensätze, von denen das gewöhnliche Erkennen sich nicht losmachen kann. Zunächst aber ist der Hauptgegensatz beseitigt, dass Etwas, entweder als bloss subjektiv (ein Denken und ein leerer Gedanke desselben), oder als objektiv (als Realität ausser dem Denken), zu fassen sei. Bloss Ersteres findet hier nicht statt, weil jener Anfang sich selbst zu realen Bestimmungen dialektisch fortentwickelt, also allerdings sogenannt „Objektives" und „Objekte" dann erkannt würden: Letzteres nicht, da er als Anfang alles Bestimmens, jeder concreten Realität noch ermangelt.

Das Sein ist daher nur noch das Nichts, und dieser zweite Gedanke ist erst die rechte Bestimmung, die Wahrheit, des ersten. Indem das Sein als das Nichts bestimmt wird, ist daher auch das Sein noch nicht wahrhaft gedacht, sondern nur das Sein des Nichts, die reine, absolute Negation ist festgehalten. — Bezeichnender ist es daher, jenen absoluten Anfang zu charakterisiren als das

noch unbestimmte Subjekt eines Urtheils, das noch nicht bis zu seiner Copula und seinem Prädikate fortgedacht ist, weil dadurch theils der innere Widerspruch des Dabeistehenbleibens, die weiter treibende Gewalt jenes Gedankens, theils die absolute Bestimmbarkeit und die Nothwendigkeit, von ihm aus bestimmend fortzuschreiten, ausgesprochen wird. Sein wird als das Noch-Nicht, als Nicht-Bestimmtes, damit als Widerspruch gegen sich selbst, ausdrücklich bestimmt.

Diess die Wahrheit an der Hegelschen Ausführung (Encykl. §. 86—87. Werke Bd. VI. S. 165—171.): dass jedoch dieselbe einen völlig schiefen Sinn bekomme, wenn jenes noch Unbestimmtbleiben des „Seins“ in den Sätzen ausgedrückt würde, wie Hegel es thut: „Sein ist gleich dem Nichts“ — „Sein und Nichts ist dasselbe“; noch mehr, wenn das Nichts als „die zweite Definition des Absoluten“ bezeichnet wird: — diess ist ausführlich in der Ontologie (S. 61—65.) nachgewiesen.

Indem aber das reine Sein, „als gleich dem Nichts“, gesetzt wird, ergiebt sich durch die geforderte Vermittlung dieses Gegensatzes — (wir haben jedoch in der eben angeführten Kritik dieser Hegelschen Kategorieen gezeigt, dass beide nicht als Gegensätze, als relativ selbstständige Existenzen, wonach „Sein in Nichts, Nichts in Sein übergehe“ (§. 88, 4. 5.), sondern Nichts nur als die nähere Bestimmung solchen Seins gedacht werden können, dass mithin auch keine „Vermittlung“ gefordert sei) — die Einheit desselben, der Begriff des Werdens. Das Werden ist die erste concrete und zugleich wahrhafte Gedankenbestimmung: das Werden ist die Grundbestimmung alles dessen, was ist (S. 175. 76.).

Dieser ursprünglichste Gegensatz von Sein und Nichts im Werden ist es daher, der allem Concreten innewohnt: alles endliche Dasein ist aus dem Sein und Nichts zusammengeflossen, und beide haben gleichen Theil an ihm. Alles Endliche ist daher der „daseiende Wider-

spruch", d. h. es enthält jene entgegengesetzten Bestimmungen, und dieser jedem endlichen Dasein innewohnende Widerspruch ist es, der es in seiner Existenz aufreibt und zu Grunde richtet.

In diesen letzten Bestimmungen der Logik durchdringen sich jedoch die stärksten Uebereilungen und Begriffsverwirrungen, welche nicht wenig zu den spätern Hauptirrthümern des Systemes beigetragen haben. Dass zuvörderst die Kategorie des Werdens noch gar nicht hierher gehört, weil es einer „Vermittlung" zwischen Sein und Nichts überhaupt gar nicht bedürfe, sondern erst viel später, in einem weit vermitteltern Zusammenhange ihren Platz finde, weil „reines Werden" ein völliger Nichtgedanke, eine undenkbare Ungereimtheit, und im Werden nothwendig ein Nichtwerdendes, ein Beharrliches, vorausgesetzt werden müsse, diess hat unsere Ontologie umständlich gezeigt (§. 12. Anm. II. S. 65—67. vgl. §. 88—92.).

Aber der scheinbar zunächst nur formelle Irrthum hat die tiefgreifendsten Folgen für das ganze System. Hegel ist dem Probleme des Werdens, und dem Widerspruche, welcher im „reinen (leeren) Werden" liegt, nie näher getreten. Wie vermag überhaupt ein Seiendes zu werden, in das Andere seiner selbst überzugehen? Wie kann eine Inhaltsbestimmung an ihm, die da war, nicht mehr sein, und eine andere an deren Stelle treten? Diess ist, ganz allgemein ausgedrückt, das metaphysische Problem, welches im Begriffe (der Universalthatsache) des Werdens liegt. Hegel löst es nicht nur nicht, sondern er hat es sich nicht einmal in seiner Schärfe und entscheidenden Wichtigkeit zum Bewusstsein gebracht. Er analysirt bloss jenes Problem, d. h. er legt dem Begriffe des Werdens andere Ausdrücke unter: es ist das sich anders werdende, sich aufhebende „Etwas"; so aber geht es nur mit sich selbst zusammen, und stellt sich aus der Negation seiner selbst zum „Fürsichsein" her — ist hiermit die „wahre Unendlichkeit" (§. 92—95.). Das Endliche (Etwas) hat sich aufgehoben, als Moment, Ideelles des Un-

endlichen nachgewiesen, welches das allein Wirkliche, Affirmative in der unablässigen Selbstnegation des Endlichen ist. Das Unendliche (Absolute, Gott) ist diess aus der Vernichtung des Endlichen ewig sich Wiederherstellende, darum Affirmative (S. 186—89.).

Diess ist es nun, was wir sonst schon die Scholastik und den Formalismus des Hegelschen Systemes genannt haben: die eigentliche Schwierigkeit des Problemes (im Werden) wird umgangen und es nur formell verändert, andere Ausdrücke ihm untergelegt. Was aber noch mehr bedeutet, es wird aus dem Begriffe der unendlichen Selbstaufhebung, des ewigens Vorgehens des Etwas — nicht etwa die Forderung, die Nothwendigkeit abgeleitet, ein Beharrliches, Nichtaufhebbares, „Affirmatives", als darin gegenwärtig, anzunehmen, — wiewohl diess gerade Hegeln dunkel vorgeschwebt haben mag bei jener Gedankenwendung, — sondern diess Sichselbstaufheben und ewige Vergehen ist das unendlich Affirmative selbst: das Positive ist nur das unendlich sich neugebärende Anderswerden und Nichtssein, d. h. selbst das unendliche Nichts. Diess leere und sich selbst widersprechende Argument ist es zugleich, welches als Hauptprämisse den Hegelschen Beweisen für das Dasein Gottes zu Grunde liegt: denn jenes Unendliche „affirmativer" Selbstaufhebungen — eine baare Ungereimtheit — nun noch vollends zum Absoluten (Gott) zu erheben, ist die zweite, ganz unberechtigte Konsequenz.

Die Ursache jedoch, warum sich Hegel diese Willkührlichkeiten so leicht verbergen konnte, liegt nahe; sie ist dieselbe, welche auch der *petitio principii* des ganzen Systemes von Anfang her zu Grunde liegt: es ist der Zirkel, den wir in ihm nachgewiesen haben, dass er die Realität der absoluten Idee, welche sich ihm dennoch als Resultat ergeben soll, schon unbewusster Weise voraussetzen muss, um den Beweis dieses Resultates nur beginnen zu können.

So auch hier: aus unendlicher Selbstaufhebung des

Endlichen wird und resultirt in alle Ewigkeit Nichts, wenn man nicht voraussetzungsweise das positiv Unendliche mit hinzubringt und jenem unterlegt. Hegel hat es schon unbewusster Weise, wenn er von jenem sich selbst aufhebenden Endlichen spricht: es ist das bewusstlos vorausgesetzte Substrat, an welchem er jenes Endliche befestigt, oder das verborgen bleibende Subjekt jenes unendlich sich verendlichenden Anderswerdens; und dennoch meint Hegel es erst aus dem Begriffe des sich selbst aufhebenden Endlichen bewiesen zu haben.

Nicht minder falsch und übereilt ist es, von jener „Selbstaufhebung des Endlichen", d. h. genauer und behutsamer ausgedrückt, von dem steten Wandel der Prädikate an ihm, sogleich zum „Unendlichen" (Absoluten) aufzusteigen und diess zu dem in ihm sich setzend-Aufhebenden zu machen. Dazu liegt in jenem Begriffe nicht die geringste gründliche Berechtigung: Nichts Anderes ist in Wahrheit gewonnen, als der Beweis von der Nothwendigkeit eines Beharrenden im Endlichen selber. Was aus diesem die weitere metaphysische Untersuchung zu machen vermöge, ist ihr zu überlassen; nur zeigt sich, dass wir mit allen jenen (Hegelschen) Bestimmungen über den Bereich des Endlichen noch gar nicht hinaus sind. Diese Unendlichkeit des Endlichen ist nicht das Absolute. Doch kann diess nur ein selbstständig ausgeführter metaphysischer Zusammenhang entscheiden; wir verweisen desshalb auf die Ontologie (§. 89—100.) in ihrem Uebergange aus der Kategorie der Negation in die der Limitation, worin die „Selbstaufhebung" des Endlichen sich vielmehr als die Selbstbehauptung seiner Urbestimmtheit aufweist; oder auf die Abhandlung „zur spekulativen Theologie" (Zeitschrift V. 2. S. 164. ff. 171. f.), in welcher zugleich auf eine bestimmtere Kritik der eben beleuchteten Hegelschen Kategorieen eingegangen wird.

Und zuletzt noch — dieses Sichanderswerden des Endlichen im Wandel soll nach Hegel der „Wider-

spruch" sein, an welchem es sich aufhebt. „Jedes endliche Sein (und Denken) ist Widerspruch, so sehr, dass es Nichts giebt, in dem nicht ein Widerspruch existirt, der sich aber freilich ebenso aufhebt" (Hegels Werke Bd. XVII. S. 235.). — Was soll hier das „Widersprechende" sein, an dem sich alles Endliche aufhebt? Das eben, dass es ein Wandelndes ist, von andern zu andern Prädikaten fortschreitet, überhaupt die Einheit von Gegensätzen. Wie Einheit von Gegensätzen zu denken sei, kann jedoch wohl metaphysisches Problem werden; an sich selbst schon Widerspruch ist es nicht: am Allerwenigsten für Hegel, dessen Absolutes ja eben als die absolute Einheit aller Gegensätze zu denken ist. Woher denn also der sichselbstaufhebende „Widerspruch" im Begriffe des sich anders werdenden Endlichen?

Hier ist Hegeln ein Verstoss begegnet, der für einen gründlichen Logiker freilich fast unbegreiflich erscheint: er hat Gegensatz (Anderssein) mit Widerspruch, das (logisch) Contrare mit dem Contradiktorischen verwechselt. Das Endliche wandelt sich, läuft durch Unterschiede ab, nicht aber durch Entgegengesetztes, (contradiktorisch) sich Aufhebendes: Widersprüche haben keine reale, nur ontologische Geltung, um im Denken nämlich sich zu ihrer Ergänzung „aufzuheben". Der Sinn jenes Hegelschen Satzes ist einer der verworrensten, und zugleich im Widerspruche mit den andern Konsequenzen des Systemes. (Vergl. Ontologie §. 93. mit Anm. S. 163—168.).

Wir kehren zurück in den Zusammenhang der Hegelschen Logik, um den Uebergang aus den Kategorieen der „Qualität" in die der „Quantität" nachzuweisen.

Das Werden „dirimirt" sich in Momente des Werdens: in das „Etwas", welches, anderm Etwas gegenüber, „Anderes gegen Andere", aber, an sich selbst werdend, ebenso „Anderes gegen sich selbst" ist ins Unendliche.

— Diese Unendlichkeit sich aufhebender Anderer ist die schlechte Unendlichkeit, oder das Sollen des Aufhebens des Endlichen, während es doch nie dazu kommt.

Was darin jedoch in der That vorhanden ist, ist, dass das Andere, immer nur zu Anderm Werdende, darin nur mit sich selbst zusammengeht, im Anders- und Anderswerden diess Eine mit sich selbst bleibt (hier wird eben jener Begriff des positiv Unendlichen im Anderswerden eingeschwärzt), und so darin zum Fürsichsein kommt. „Diese Beziehung auf sich selbst“ (wessen? — das „sich beziehende“ Subjekt, dessen Annahme jenen Gedanken allein doch möglich macht, wird verschwiegen!) „im Uebergehen und im Andern ist die wahrhafte Unendlichkeit“ (§. 89—95.).

Das Fürsichsein ist das Unmittelbare, das Eins, ausschliessend die Andern. Aber dadurch setzt es sich in Beziehung auf sie, attrahirt sie: die „Repulsion“ ist ebenso wesentlich „Attraktion“, und das die Andern ausschliessende Eins oder das Fürsichsein hebt sich auf: es sind viele Eins, aber mit gleichgültiger oder aufgehobener qualitativer Bestimmtheit, was den Begriff der Quantität giebt (§. 96—98.).

Dass der wahrhafte Begriffsübergang keinesweges von Qualität zu Quantität, sondern umgekehrt von dieser zu jener, fortzuschreiten habe, — darüber müssen wir gleichfalls auf die eigene metaphysische Darstellung (Ontologie, §. 9. S. 55.) und das dort nachgewiesene Hervortreten der Qualität aus der Quantität verweisen, indem jene nur sein könne das die Quantität Setzende und Hervorbringende (§. 68. S. 127.). Aber auch hier tritt Hegel mit sich selbst in Widerspruch *) und auf unsere Seite, indem er in seiner Naturphilosophie von der „reinen Quantität“

*) Eine Bemerkung, welche wir zuerst in K. Ph. Fischers Idee der Gottheit S. 24. Note herausgehoben und ausgeführt gefunden haben.

des Raumes und der Zeit anhebt, und erst von ihnen aus zur „Materie", dem Raumfüllenden übergeht (Encykl. §. 254—61.); — ein Uebergang, den wir real- oder naturphilosophisch für ebenso unzulässig erklären müssen, wie wir ihn logisch oder metaphysisch für den einzig richtigen halten.

In der Logik ist der Fortschritt nach Hegels eigenem Grundsatze von dem Abstraktern in's Concretere, von dem zu Begründenden in's Wesen, in's Princip. Das Quantitative erweist sich — auch nach Hegel — als das an sich Unwahre, als nur die Form des unmittelbar sich quantitirenden Quale (das „specifische Quantum"): die specifische Qualität giebt sich eben damit ihr ebenso specifisches Quantum; Quantität hat logisch (metaphysisch) somit in die Qualität, als ihren Grund, zurückzugehen, nicht umgekehrt. Desshalb sind die quantitativen Bestimmungen das in allen Kategorieen der Qualität Aufgehobene; d. h. darin gegenwärtig, aber näher bestimmt. Quantität ist aber dasselbe, was, realphilosophisch ausgedrückt, Raum und Zeit genannt wird: oder Quantität, als verwirklicht gedacht, ist nur als Raum-Zeitliches zu denken, was zugleich heisst: alles Qualitative schlechthin, verwirklicht, ist Zeit und Raum setzend-erfüllend, oder trägt die raum-zeitlichen Bestimmungen in sich. So hat auch Trendelenburg in seinen „logischen Untersuchungen (1840. Thl. I.) richtig gezeigt, wie in den Kategorieen der Hegelschen Logik räumliche und zeitliche Bestimmungen den verschwiegenen Hintergrund bilden, freilich um eine andere Folgerung zu machen, als wir nach dem gegenwärtigen Zusammenhange sie etwa zulässig finden würden.

In der Naturphilosophie ist dagegen nicht mehr der Rückgang vom Abstrakten in's Wesen zu nehmen: das absolute Wesen, der Realgrund, auch der Natur, soll ja in der Logik gefunden sein. Es ist in ihr also nur von der Nachweisung anzufangen, wie sich das unendlich Reale als räumlich-zeitliches setzt, d. h. Raum und Zeit zugleich als

erfüllte. Wir kehren den Grund, welchen Hegel (Encykl. 3te Aufl. S. 235.) für seine Anordnung anführt, desshalb gerade gegen ihn: „Die Natur" (es sollte vielmehr heissen, die Naturphilosophie, oder philosophische Betrachtung der Natur) „fängt darum nicht mit dem Qualitativen, sondern mit dem Quantitativen an, weil ihre Bestimmung nicht, wie das logische Sein, das abstrakt Erste und Unmittelbare, sondern wesentlich schon das in sich Vermittelte, Aeusserlich- oder Anderssein ist". — Das Aeusserlichsein zunächst hat mit der Vermittlung Nichts zu thun; der Geist ist nach Hegel das Allervermitteltste, weil er das in sich Gegangene, das Innerlichgewordene jener Aeusserlichkeit ist.

Von dieser verwirrenden Nebenbestimmung Hegels also abgesehen, zeigt sich, dass, was er eigentlich Rechtfertigendes anführt, wider ihn spricht. Die Logik, sagt er, hat vom abstrakt Ersten und Allgemeinsten (so statt „Unmittelbarsten" sollte es heissen; denn das Unmittelbare ist nie das Abstrakte) anzufangen: die Quantität ist aber offenbar abstrakter, als die Qualität *). Die Naturphilosophie dagegen hebt schon vom „Vermittelten" an: sie hat die Begriffe der Quantität und des Princips ihrer Erfüllung schon hinter sich, durch das Vorausgehen der Logik; sie kann demnach nicht von der Quantität, als der leeren, anheben, um ihr Erfüllendes jetzt erst noch zu suchen. — Diess ist übrigens nicht die einzige Stelle, wo man Hegel, sein eigenes besseres Princip gegen seine falsche Ausführung wendend, aus sich verbessern kann. —

Quantität ist das reine Sein mit aufgehobener oder gleichgültiger Bestimmtheit: diese aber, in ihre Momente zerlegt, ist theils, als unter sich befassend die durch jene allgemeine Beziehung (Attraktion) vereinigten Viele, continuirliche Quantität: — theils eben so sehr, im Einzelnen der Vielen, discrete Grösse. Da-

*) Man vergleiche damit besonders den „Zusatz" zu der neuen Ausgabe der Encyklopädie (Bd. VI. S. 199. f.).

her löst sich die Continuität innerlich unmittelbar in Discretion auf, so wie die Discretheit schlechthin in der Continuität befasst ist. Beides ist Dasselbe, der Begriff der Quantität, einmal nur (als Discretes) in seiner Gesondertheit, das andere Mal (als Continuität) nur in seiner Totalität betrachtet (§. 99—100.).

Diese Unterscheidbarkeit innerhalb der Quantität, die Möglichkeit der Gränze derselben, giebt den Begriff des Quantum. Diess aber intensiv, sich verwirklichend, ist der Grad, in welchem Begriffe eben desshalb die Qualität mit der Quantität zuerst sich zu durchdringen beginnt. — Aber der Grad tritt in seinem einzelnen Fürsichsein wiederum in das Verhältniss der unmittelbaren (theils repellirenden, theils aber darum wieder attrahirenden) Beziehung zu dem andern ihm gleichen Einzelnen, und so entwickelt sich hier wiederum, wie oben, ein unendlicher Progress, nämlich der unendlich quantitative, d. h. die Möglichkeit einer immanenten Vermehrung des Quantum in's Unendliche, wie z. B. in Raum und Zeit (§. 101—106.).

Das Quantum, in Rücksicht der in ihm gesetzten Qualität begriffen, welcher Moment laut obiger Bestimmung sich in ihm geltend macht, also das qualitative Quantum, oder die Qualität an ein Quantum gebunden und dasselbe durchdringend, — giebt das Maass, die endlich vollkommen vermittelte Einheit der beiden Gegensätze von Qualität und Quantität, so wie gleich Anfangs das Werden die Vermittlung des Seins und des Nichts war.

Aber das Maass, durch sich selbst nicht begränzt (weil jede wahrhafte Begränzung nur entstehen kann durch den zu einem neuen Unterschiede fortgehenden Begriff), schreitet über sich selbst zu seiner unendlichen Negation im Einzelnen, in das Maasslose hinaus, und es thut sich hier wiederum, was wir an Qualität und Quantität schon nachwiesen, auch an der Einheit derselben der begrifflose Progress in's Unendliche hervor, eigentlich nur eine leere Gedankenbewegung ohne wahrhaftes Den-

ken, indem gränzenlos, also nach der Seite der unendlichen Möglichkeit hin, immer nur Dasselbe wiederholt, nicht aber eigentlich begriffsmässig weiter gekommen wird (§. 107—111.).

Die wahrhaft innere Begränzung jenes Begriffes ist das Wesen. Es ist das auf sich selbst zurückgehende, in sich selbst sich bejahende Sein, im Gegensatze eines Andern an ihm selber, welches eben negirt wird, als nicht das wahre Sein: und insofern tritt es als Allgemeines, Gleichbleibendes (als „Wesen" eben), der unendlich sich aufhebenden Bestimmtheit in ihm, als dem Scheine (dem „Unwesentlichen") gegenüber: und in diesem Gegensetzen besteht der ganze Begriff.

Das Wesen ist daher Reflexion in sich, das in sich zurückkehrende und die scheinenden Prädikate von sich ablösende Sein, und somit der ganze frühere Begriff des Seins, nur zugleich die Negation des in ihm gesetzten Negativen hervorhebend. — Aber eben desshalb liegt es im Begriffe des Wesens, dass es über sich selbst hinausgetrieben werde zu einem Andern an ihm. Das Negative, den Schein in sich, negirend, ist er nothwendig ein Reflexions-, ein Verhältnissbegriff, und diese Relation an ihm ist es, was seinen Unterschied von dem (darum abstrakteren) Begriffe des Seins ausmacht. So wie früher das Absolute als das Sein zu definiren war, wird diese neue, entwickeltere Bestimmung jetzt gleichfalls auf jenes übergetragen werden müssen; und so gäbe diess die adäquatere (schon um einen Schritt aus der Abstraktion heraustretende) Bestimmung: dass das Absolute das Wesen sei, während das Endliche, — die einzelnen Bestimmungen des Andern gegen Anderes in ihm, nach der früheren Bezeichnung, — nach der gegenwärtigen, das Scheinen, aber das unendliche Scheinen ist, welches vom Wesen eben so unendlich negirt wird (§. 112—14.).

Als jener Verhältnissbegriff ist aber das Wesen zuerst

die Identität, die reine Beziehung auf sich zurück: das Wesen, sich reflektirend, bejaht sich, als identisch mit sich, als das Eine, überall sich Gleichbleibende. Inwiefern aber diese Beziehung auf sich, diese Identität, rein formell festgehalten wird, ist diess nur die Abstraktion von allem Besondern, und das Festhalten bloss der leeren Identität (§. 115.).

So ist das Abstrahiren wohl das Zurückgehen in's Wesen, aber in das Wesen, als rein formelles, vom Wesentlichen leergemachtes, also an sich nur Negatives; und die formalen Denkgesetze der Identität und des Widerspruches enthalten nichts Anderes, als die äusserlichste, unwesentlichste Wahrheit, weil das Wesenhafte in ihnen entleert, auf das Abstrakte zurückgebracht ist; was auch die gewöhnliche Logik durch den Ausdruck bezeichnet, dass jene Sätze nur als negatives Kriterium der Wahrheit angesehen werden können.

Eben so sehr setzt aber jener Verhältnissbegriff der Identität, als das Zweite, den Unterschied (das Anderssein) entgegen, aber nicht mehr bloss als etwas ihr Aeusserliches, wie es in der Sphäre der Qualität noch sich verhielt, wo dem Etwas das Andere nur gegenübertrat, ohne innerliche Einheit und Vermittelung beider; sondern hier ist das Wesen diese Vermittelung, die lebendige Einheit der Identität und des Unterschiedes. Das Wesen, als Identisches, tritt in den Unterschied hinein, eben darin seine Identität, als lebendige, durchführend und bestätigend (§. 116—21.).

Absolut *ist* es aber Identität; Unterschied *wird* es unendlich: dieser ist das unendlich Verfliessende, das wechselnde Scheinen am Wesen. Daher ist es schlechthin begründend, d. h. unendliche Unterschiede in sich setzend oder in sich scheinen lassend. Die Einheit dieses Verhältnisses daher, die wahrhafte Einheit von Identität und Unterschied, ist der Grund. Er ist das Wesen in seiner Totalität (in der vollkommenen Vermittelung seiner Gegensätze). Das Wesen, als Grund, ist Reflexion

in sich, die unmittelbar zugleich Reflexion in Anderes ist (§. 121.).

Der Grund, sich ergiessend in den einzelnen Unterschied (in das Etwas), und in demselben sich darstellend, aber innerlich vom Wesen getragen, welches die innere Einheit des Gründenden wie des Begründeten ist, — ist die Existenz (§. 123.) — die unmittelbare Wirklichkeit — das „Ding" (§. 125—28.). In dieser Vorstellung gefasst, wird das Wesen oder das Absolute bezeichnet werden können als das Ding an sich, eigentlich nur die leere Grundlage der unendlich einzelnen, (in die Sphäre des Dinges hinausgesetzten) Unterschiede. — Das „Ding an sich" ist der Grund, aber noch nicht als unmittelbar wirkender gefasst, sondern in seiner Abstraktion, als leerer, unbestimmter: das „Ding", das Etwas (die Reflexion in Anderes am Wesen) ist ein bestimmtes; es hat Unterschiede, die im Dinge, nicht an ihnen selbst, die Reflexion in sich haben, d. h. sie sind Eigenschaften des Dinges, oder dasselbe hat Eigenschaften. Das Ding, als Wesen, setzt sich wiederum in seinen Eigenschaften, in dem Etwas an ihm, Unwesentlichkeiten gegenüber; ein Gegensatz, wie der von Materie und Form, Ding an sich und Stoffen, welche Vorstellungen insgesammt in jenem dialektischen Verhältnisse ihre Wahrheit haben (§. 129. 30.).

Aber die Existenz, das Etwas aus dem Grunde, ist, tiefer erwogen, die Erscheinung des Grundes oder des Wesens selber. Das Wesen, eben als lebendig-wirkliches, muss erscheinen (§. 131.). Sein Erscheinen ist das Hervortreten zur Unmittelbarkeit der Existenz: aber diese Unmittelbarkeit — was wir vorher auch das Etwas nannten — ist nicht an sich, sondern nur am Wesen. Also dadurch, dass das Wesen es ist, welches existirt, ist die Existenz, das unmittelbare Etwas, auch die volle rückhaltlose Erscheinung des Wesens. Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung

zu suchen, was gerade Kant's Behauptung war, sondern diese ist ohne Rückhalt das sich verwirklichende Wesen selber: — was seit Hegels Logik mit Recht ein Fundamentalsatz der ganzen gegenwärtigen Philosophie geworden ist.

Aber eben so erweitert sich das Wesen, indem es Existenz, Selbsterscheinung ist, zum Verhältnisse (§. 135.). Das Wesen, als Ein und dasselbe, zerlegt sich in entgegengesetzte Beziehungen an ihm; es erscheint in Entgegengesetztem, dessen identische Einheit es bleibt.

So ist das Grundverhältniss das des Ganzen und der Theile: das Ganze ist nichts Anderes, als die Theile, nur in lebendiger Zerlegung, Besonderung, erfasst, und die Theile nichts Anderes, als das Ganze, in ihre identische Einheit zusammengefügt, also als nur in Bezug auf einander möglich. Von jedem Gliede dieses Gegensatzes wird man unaufhaltsam zum andern getrieben; denn keines ist ohne das andere, — und so ist wahrhaft nur die Totalität derselben.

Aber das Eine oder das Ganze ist eben darum setzend seine Theile; diese gehen aus seinem Innern hervor, als der vollendete Ausdruck desselben: so sind sie nicht nur Theile, sondern Aeusserungen jenes Innern, als der Kraft. Wesentlicher ist also das Verhältniss vom Ganzen und den Theilen zu bestimmen, als das der Kraft und ihrer Aeusserung (§. 136.).

Die Kraft, als das Ganze, besteht eben nur darin, sich absolut zu äussern; d. h. die Reflexion in sich ist unmittelbar und identisch zugleich Reflexion in Anderes: (und hiermit sind wir über den Begriff des Grundes hinaus, der noch als Inneres, gleichsam Todtes, nicht auch als unmittelbar sich Vollziehendes, betrachtet wurde).

Die Wirklichkeit der Kraft ist also die lebendige Identität von Reflexion in sich und Reflexion in Anderes, d. h. der unmittelbar auseinander tretende Gegen-

satz des Innen und Aussen, aber eben damit auch die absolute Einheit beider, und diese ist die eigentliche Wahrheit des ganzen Verhältnisses (§. 138—141.). Das Innere ist das Wesen, der Grund (um die früher abgeleiteten Kategorieen darauf zu beziehen); das Aeussere, die Existenz und Erscheinung: Beides aber ist durchaus Eins in absoluter Wechseldurchdringung: Die Erscheinung zeigt Nichts, was nicht im Wesen wäre, und im Wesen ist Nichts, was sich nicht manifestirte. Ein anderer Fundamentalsatz der Philosophie, eigentlich aber nur die Entwickelung und nähere Bestimmung des vorigen.

Die unmittelbare Wirklichkeit (die Erscheinung des Wesens, Aeusserung der Kraft, daher die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Innern und Aeussern,) ist, für sich gefasst und abgelöst betrachtet, das Zufällige, d. h. dem unendlich Anderen gegenüber, — welcher Gegensatz hier wieder hervortritt, — scheint es, statt dieses, eben so gut ein Anderes sein zu können: das Diess ist hier noch ein völlig Gleichgültiges, an dessen Stelle unendlich andere Diess treten könnten. Diese Zufälligkeit ist daher vielmehr der Begriff der unendlichen Möglichkeit: Alles ist möglich, d. h. die Möglichkeit verliert sich hier wiederum in die schlechte, begrifflose Unendlichkeit (§. 131—143.).

Aber diese Möglichkeit des schlecht Unendlichen bestimmt sich eben desswegen — zieht sich zusammen zur Möglichkeit des Bestimmten, zur real bedingenden Möglichkeit. Sie ist das Innere, der Grund, und zwar näher bestimmt, als realer, ein Besonderes begründender — nur aber noch nicht in der Form der Einheit von Grund und Begründetem, Innerm und Aeusserm; d. h. der Grund als reale Möglichkeit ist noch nicht als verwirklichter begriffen. Desswegen ist jener Begriff abermals aufzugeben: der Grund ist Eins mit seinem Begründeten, die reale Möglichkeit desselben ist daher vielmehr reale Nothwen-

digkeit, Einheit der Möglichkeit mit der unmittelbaren Verwirklichung (§. 147—149.).

Die Nothwendigkeit ist daher das Eine, mit sich identische, aber inhaltvolle Wesen, welches so in sich scheint, dass seine Unterschiede die Form unmittelbarer Wirklichkeit haben, sich als Aeusseres setzend (also hervortretend in die Welt äusserlicher Wirklichkeiten), enthält das Wesen als Nothwendigkeit daher einen Verhältnissbegriff (§. 150.).

Diess Verhältniss ist zunächst das von Substantialität und Accidentalität (§. 150—152.). — Die Substanz — das Wesen als Nothwendigkeit — setzt sich schlechthin als Wirkliches, aber diese Wirklichkeit steht andern, ebenso nothwendig im Wesen gesetzten, gegenüber; wodurch das Wesen aus dieser Wirklichkeit, als dem Accidentellen, übergeht in andere (accidentelle) Wirklichkeiten. Das Wesen demnach ist seiner Form nach ein absolutes Uebergehen; in sich selbst ein Accidentelles, als unmittelbare Wirklichkeit, setzend, geht es nicht auf darin, sondern hält ihm gegenüber den unendlichen Reichthum seines übrigen Inhaltes als reale Möglichkeit; aber der Begriff der Möglichkeit geht über in den der Nothwendigkeit: und so vollzieht sich auch schlechthin jener Reichthum von Accidenzen, setzt sich über in unmittelbare Wirklichkeit derselben. — Die Substanz ist also die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als absolute Macht, als den Reichthum alles Inhaltes, offenbart: aber jede Bestimmtheit derselben wird von jener absoluten Macht negirt und aufgehoben; die Substanz ist vielmehr das unendliche Uebergehen durch die Unmittelbarkeit ihrer Accidenzen.

Aber eben so ist die Substanz im Uebergehen wirkend, schöpferisch setzend die unmittelbaren, aber an der Nothwendigkeit derselben sich brechenden Wirklichkeiten: diess das zweite Verhältniss von Causalität und Wirkung (§. 153—54.), worin die Wirkung (unmittelbare Wirklichkeit) als absolut durch die Causalität

gesetzt, also unter der Form der Nothwendigkeit gefasst wird. Beide Gegensätze sind aber wiederum schlechthin Eins: die Wirkung ist nur an der Ursache, und die Ursache nur in der Wirkung wirklich. — Daher ist das Substantialverhältniss vielmehr näher als Causalitätsverhältniss zu bestimmen, indem die Substanz sich als absolute Ursache gezeigt hat, also sein Accidentelles aus sich selbst als Wirkung setzend. — Diess Verhältniss, auf das Einzelne und Unmittelbare angewendet, leitet auch auf ein Einzelnes, als dessen Ursache zurück, welches wiederum in einem andern Einzelnen seine Ursache haben kann, u. s. f. in's Unendliche; und so thut sich hier wiederum der Progress in's schlechte Unendliche hervor, wie er schon an den bisherigen Denkformen nachgewiesen worden, als das bloss äusserlich sich Verflachende ihres Denkprocesses.

Diess leitet zunächst in das dritte Verhältniss der Wechselwirkung, als die eigentliche Wahrheit der beiden vorhergehenden, über (§. 155.). Indem die Substanz nicht aufgeht in einer einzelnen Ursache und deren Wirkung, sondern die absolute Macht unendlich einzelner ist: so sind diese an ihr in absolute Beziehung mit einander gesetzt. Jedes Einzelne ist nur, als auf die andern sich beziehendes, und eben so diese Beziehung zurückempfangendes, d. h. sie sind in absoluter Wechselwirkung. Und diess ist die lebendige Dialektik der Substanz, jede unmittelbare Wirklichkeit an ihr in negativ-positives Verhältniss zu ihren unendlich andern Unmittelbarkeiten zu setzen: jedes dieser Momente bedingt das andere, und wird von ihm bedingt, — Jedes ist nur in Allem und Alles nur mit Jedem, — so dass eben jener begrifflose Progress in's Unendliche sich in die Totalität eines absoluten Zusammenhangs, und zugleich sich wechselbedingender Ursachen, verwandelt. Die Causalität ist nur als Wechselwirkung, und erst in diesem Verhältnissbegriffe ist die Wahrheit der beiden frühern erreicht. Das Wesen ist, als Substanz

und als Ursache, vielmehr die Totalität ihrer unmittelbaren Wirklichkeiten, in welche es sich hinauswerfend, dennoch ihre unendliche Wechselbeziehung, organische Einheit ist. — Jenes Werden zu unendlich Einzelnem hebt sich auf in die absolute Ruhe immanenter Totalität, wo Jedes absolut in und mit dem Andern ist, Keines also erst zu werden vermöchte. — Die Substanz — das Absolute — ist organische Einheit unendlicher Wechselbeziehungen (κόσμος), und in diesem Begriffe sind alle bisherigen vereinigt.

Dadurch ist aber zugleich das Wesen des Begriffes ausgesprochen, der nun als die Wahrheit alles Bisherigen, als das erscheint, in den das Sein und das Wesen dialektisch übergegangen ist (§. 158.). Der Begriff als Allgemeines dirimirt sich, erschliesst sich innerlich zu Besonderem, und sich besondernd setzt er sich in die Unmittelbarkeit des Einzelnen über. Damit verliert er aber nicht seine innere Einheit und Allgemeinheit, sondern setzt und bestätigt sie gerade in diesem Processe unendlicher Vereinzelung. Das Einzelne ist das Allgemeine, indem diess ein unendlich sich Besonderndes ist, und alle drei Momente — Allgemeinheit, Besonderheit, und Einzelnheit — schlechthin Eins sind, und in dieser Einheit eben den Begriff ausmachen.

Das Absolute — wäre demnach nun zu sagen mit neuer wesentlicherer Definition — ist der Begriff, das ein unendlich Besonderes in sich begreifende und in seiner Totalität vereinigende Allgemeine. — Damit ist aber der Begriff zugleich das absolut Freie, weil er das nur aus sich Nothwendige, die unendliche Macht der Substanz ist. Der Begriff ist für sich die Macht der Nothwendigkeit und der substantiellen Freiheit (§. 159. 160.).

Nach dieser freien Rekapitulation der Abschnitte vom Sein und Wesen — worin wir zugleich den Kern des Wahren daraus hergestellt zu haben glauben, — müssen wir hier jedoch, bei dem Uebergange aus der Nothwen-

digkeit in die Freiheit und aus dem Wesen in den (subjektiven) Begriff einen Augenblick innehalten, um uns über die Art dieses Ueberganges und sein Resultat näher zu verständigen.

„Der Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit, oder vom Wirklichen in den Begriff, ist der härteste", sagt Hegel (S. 312.), „weil die selbstständige Wirklichkeit" (das Einzelne, scheinbar Selbstständige und Fürsichseiende) „gedacht werden soll, als seine Substantialität dennoch nur im Uebergehen und der Identität mit der ihr andern selbstständigen Wirklichkeit zu haben: so ist auch der Begriff das Härteste, weil er eben diese Identität selber ist". — Der Begriff nämlich ist die absolute Substanz, welche, in jenem unendlichen Uebergehen durch einzelne „selbstständige Wirklichkeiten", darin die gegen sie freie, über sie hinausschreitende Identität mit sich bleibt. Jene einzelnen Wirklichkeiten oder Momente des Uebergehens aber sind zwar selbstsständig, „undurchdringlich" (S. 213.) gegen einander, aber schlechthin bestimmt (determinirt) aus dem durch sie hindurchschreitenden Absoluten. Diess ist das einzig Freie in ihnen, und die Freiheit jener besteht allein darin, sich mit Bewusstsein der sie befassenden Nothwendigkeit zu unterwerfen, sich in die Freiheit des Absoluten hineinzuflüchten, und die eigene im Bewusstsein der Vereinigung mit ihm, d. h. mit der Totalität, zu finden. „Das Denken der Nothwendigkeit ist die Auflösung jener Härte" (des Sichunterwerfenmüssens unter das „Schicksal"); „denn es ist das Zusammengehen seiner mit sich selbst in dem andern Wirklichen, mit dem es durch die Macht der Nothwendigkeit zusammengebunden ist". — Ueberhaupt ist es die höchste Selbstständigkeit des Menschen, sich als schlechthin bestimmt durch die absolute Idee zu wissen; es ist Spinosa's *amor intellectualis Dei.* Als für sich existirend heisst diese Befreiung Ich, in ihrer Totalität freier Geist, als Empfindung Liebe, als Genuss Seeligkeit (S. 211. 213.).

Man hat diese Stelle gross und das Erhabenste genannt, was die neuere Philosophie auszusprechen vermochte. Hegel selbst würde sich bescheiden, auf keine andere Grösse und Erhabenheit des Inhalts Anspruch zu machen, als wie beide wirklich schon in Spinosa, auf den er mit Recht sich beruft, vorhanden sind, bei ihm nur um die dialektische Stufe erhöht, welche seinen Standpunkt überhaupt von dem Spinosistischen unterscheidet. Auch nach Spinosa ist Gott der einzig freie, weil allein nach der Nothwendigkeit seines Wesens sich bestimmende; nach Hegel ist der Begriff (das Absolute) die Alles bestimmende Macht der Nothwendigkeit, und darum die „wirkliche Freiheit": das Endliche ist nur Moment dieser allgemeinen Selbstbestimmung und das darin schlechthin Determinirte.

Mit Einem Worte: Hegels Lehre ist in diesem Betreff ein schlechthin deterministisches System, hat alle weitern Folgen eines solchen auf sich zu nehmen und hat sie in den weitern Anwendungen, z. B. in der Lehre vom Ursprunge und Wesen des Bösen, eigentlich auch nie verläugnet. Aber es ist diess nicht ein zufälliger Fehler jenes Systems oder die Schuld einer Unterlassung, sondern die nothwendige Folge des Princips, das Absolute nur als das der Welt Immanente, das Endliche nur als vorüberschwindendes Moment in diesem Processe anzusehen, kurz den Begriff der Urposition im Endlichen nicht zu kennen; und in diesem Sinne, wonach die Widerlegung nur in einem umfassenden metaphysischen Zusammenhange gegeben werden kann, haben wir in der Ontologie ebenso die Konsequenz dieser pantheistisch-deterministischen Lehre von der Freiheit in Gott dargestellt, als aus dem Begriffe der Urposition im Endlichen widerlegt (Ontologie §. 196—202.), auf welche Ausführung auch in Bezug auf diese Stelle des Hegelschen Systemes zu verweisen ist.

Aber mit dieser Kategorie des Begriffes, als des Freien, das in jedem seiner Momente für sich das Ganze, die Totalität ist (§. 160.), das hiermit in

seiner Bewegung durch diese Momente nicht nur ein Uebergehen oder ein Scheinen in Anderes, sondern Entwicklung ist, indem die Bestimmtheit (das Anderessein des Begriffes) das freie Sein des ganzen Begriffes ist (§. 161.), hiermit soll auch der Uebergang in den subjektiven Begriff gefunden sein (§. 163. ff.), welcher sich in seine Momente, das Urtheil und den Schluss, auseinander legt, und hiermit den Inhalt desjenigen ausmacht, was die gewöhnliche „Verstandeslogik", mit sonstigem psychologischen und empirischen Materiale verbunden (§. 162.), für sich verarbeitet hat.

Der Begriff an sich selbst ist das Absolute (es wird sich im weitern Verlaufe des Systemes zeigen, dass wir in der That mit ihm die höchste Hegelsche Definition des Absoluten schon haben, dass keine wesentlich neuen Bestimmungen im Folgenden hinzukommen; vgl. „Zusatz" zu §. 160. S. 316.); er ist das concret Allgemeine (§. 164.): der subjektive Begriff ist dagegen der „formelle" (§. 162.). — Wir haben an sich gegen diese Unterscheidung Nichts; wir fragen vielmehr nur, woher sich überhaupt hier die Rücksicht auf einen „subjektiven" Begriff einstelle, bestimmter, wie sie deducirt sei im bisherigen dialektischen Zusammenhange. In diesem hat sich nur gefunden das Princip der „Wirklichkeit", als das concret Allgemeine, sich selbst gebend die Momente des „Besondern" und „Einzelnen", und in ihnen als das „Ganze sich darstellend". Diess Princip vergleicht Hegel mit demjenigen, was sonst der „Begriff" in subjektiver Bedeutung genannt werde, und nennt so jenes Allgemeine selbst den Begriff, den „absoluten Begriff". Dabei wird ausdrücklich in den erläuternden Zusätzen beigefügt: dass man hier den Begriff „in einem andern und höhern" (d. h. einem allgemein metaphysischen) „Sinne aufzufassen habe, als solches in der Verstandeslogik geschieht, welcher zufolge der Begriff bloss als eine an sich inhaltslose (?) Form unsers subjektiven Denkens betrachtet wird" (S. 316.).

Hiermit wird jedoch jede Beziehung auf die subjektive

Bedeutung desselben vielmehr abgewiesen, als dargethan: und vollends ist nicht abzusehen, wie ein Beweis von dem Vorhandensein eines begriffebildenden Denkens in unserm Geiste dadurch nur in allerentferntestem Sinne vermittelt sein könne. Der Zusammenhang alles Bisherigen ist ein bloss metaphysischer, durchaus noch ignorirend alle Unterschiede der natürlichen und geistigen Dinge, oder, wo deren Erwähnung geschieht, sie nur als einzelne Beispiele eines allgemein metaphysischen Verhältnisses, als erläuternde empirische Belege desselben in die Darstellung hineinziehend. — Warum wird die Logik plötzlich dieser allein hier berechtigten metaphysischen Haltung untreu, und springt mit der gewaltsamsten *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* in das Gebiet des subjektiven Geistes, und zwar des in logischen Formen denkenden, über? Und in der That wird sich — in Hegels Lehre vom Geiste — die rechte Stelle finden, welche dem Denken, als logischer Thätigkeit, zukommt. Der dialektische Zusammenhang der Logik rechtfertigt diesen Uebergriff nicht nur nicht, sondern schliesst ihn geradezu aus, und ihre ausserdialektischen Erläuterungen bemühen sich ebenso sehr, diesen Gesichtspunkt, oder dergleichen Einmischungen, zurückzuweisen, nicht sie zu fördern. Der eigene Zusammenhang der Hegelschen Darstellung verräth daher genugsam, was es mit diesem „Uebergange" in die subjektive Logik auf sich hat; es ist ein völlig heterogener Auswuchs, dessen Willkühr sich höchstens nur darin versteckt hat, dass Hegel die allgemeine, von ihm doch so eben gescholtene und widerlegte Ueberlieferung benutzte, bei dem „Begriffe", an ein subjektives Denken desselben sich zu erinnern, und so nun, auch äusserlich abspringend genug, die Lehre vom subjektiven Begriffe, Urtheile und Schlusse anzufügen. Und um diese Incohärenz auch dem blödesten Auge sichtbar zu machen, bedarf es nur, den ganzen Abschnitt vom „subjektiven Begriffe" wirklich herauszuwerfen und nun zuzusehen, ob der dialektische Zusammenhang der Logik dadurch Einbusse erlitten habe?

Das Gegentheil findet sich: so gewaltsam er eingeführt wurde, ebenso gewaltsam ist der Uebergang von seinem Schlusse aus — („fremdartig" ist selbst Hegel genöthigt, ihn zu nennen, §. 193. S. 360.) — in die Lehre von der Objektivität des Begriffes (§. 193. ff.), die in der That auch so nicht begreiflich zu machen ist, sogleich aber sich von selbst ergiebt, wenn man den Uebergang in die Objektivität des Begriffes unmittelbar hervorgehen lässt aus der Lehre von der Totalität des Begriffes, als des concret Allgemeinen, oder, mit Ueberspringung der dazwischen fallenden §§. der subjektiven Logik, den §. 193. unmittelbar auf §. 161. folgen lässt. Beide bilden einen so stetigen, lückenlosen Zusammenhang, — der Begriff, der sich als die Totalität erwiesen hat, in der jedes der Momente das Ganze ist (§. 166.), ist damit auch der unendlich sich „realisirende" (§. 193.), worin „das Allgemeine diese Eine in sich zurückgegangene Totalität ist, deren Unterschiede ebenso diese Totalität sind", während diese Unterschiede „durch Aufheben der Vermittlnng" als „unmittelbare Einheit, als Objekt", zu bestimmen sind, — dass der letztgenannte §. nur als die Wiederaufnahme und Umschreibung des ersten anzusehen ist, und von den dazwischengeschobenen „subjektiv logischen" Bestimmungen — als von einem solchergestalt von selbst sich verrathenden *hors d'oeuvre* — keine Notiz genommen wird, ebenso wenig, wie diess im folgenden Zusammenhange der Logik geschieht.

Diese Entdeckung ist aber entscheidend für das Schicksal der Hegelschen Logik: nicht nur, dass dadurch das Ebenmaass ihres dialektischen Rhythmus aus allen Fugen getrieben wird, es entsteht aus der Nothwendigkeit, diesen Theil von ihr auszuscheiden, noch weit mehr eine sachliche Lücke der schwersten Art im ganzen Systeme. Wie ganz ungehörig jener Inhalt der subjektiven Logik auch in den metaphysischen Zusammenhang eingeschoben sei; in dem spätern Theile, der Philosophie des subjektiven Geistes und in dessen psychologischer Entwicklung, kann er keine Stelle

finden, weil er in der That nur der formelle, die allgemeinen Unterschiede und Stufen des Denkens enthaltende, ist. Wohin nun also mit ihm? Dahin, wozu er eigentlich zu gehören, durch die Sache selbst Zeugniss giebt: zu der Wissenschaft vom Erkennen, deren allerwesentlichster Gehalt doch die Genesis des denkenden, und zwar des spekulativ denkenden, Erkennens sein wird.

Soll daher die Hegelsche Logik, als das, was sie ist, als Metaphysik, Ansprüche auf Fortexistenz machen, freilich mit vielfachen Umschmelzungen ihrer gegenwärtigen Form; so ist es nach ihrem eigenen Ergebnisse nur möglich, indem sie eine spekulative Wissenschaft für sich voraussetzt, welche theils die bewusstlosen Voraussetzungen, auf denen ihr Anfang und Fortgang beruht, zum Bewusstsein bringe und begründe, theils den ihr selbst überschüssigen und widerstrebenden Inhalt in sich aufnehme und ihm die rechte Stätte gebe. Die eigenen Bestandtheile des Hegelschen Systemes drängen sich auseinander und fordern an sich selbst schon eine neue Umgestaltung.

Aber Hegel hat ja vielmehr die metaphysische Bedeutung der logischen Formen des Begriffes, Urtheils und Schlusses dargethan: wie ist daher diesen, als den Formen (Kategorieen) der absoluten Vernunft, das Recht zu bestreiten, auch in der Metaphysik ihren Platz zu behaupten? Abstrahiren wir nämlich nur von der Weise, in welcher wir gewohnt sind, die logischen Formen als nur subjektive zu denken, und erinnern wir uns, dass der Begriff, als das absolute Princip der Wirklichkeit, von der Logik gerade erwiesen werden soll: so werden wir sagen müssen, dass auch der Schluss (die entfaltete Selbstdarstellung des Begriffes) das Allerobjektivste und Wirklichste sei, weil der Grund alles Wahren und Wirklichen. Das Absolute ist der Schluss, oder in anderm Ausdrucke: Alles (Wirkliche) ist der Schluss. Alles nämlich ist der Begriff, welcher sich den Unterschied seiner Momente giebt, so dass seine Allgemeinheit durch die Selbstbesonderung hindurch sich zum äusserlich

Realen, Einzelnen macht: oder umgekehrt ist das Wirkliche ein Einzelnes, das durch die Besonderung des Allgemeinen, als seines Princips, dessen Gegenwart ist, und sich mit diesem „zusammenschliesst". Der absolute Process alles Wirklichen ist daher dieser logische Verlauf eines Schlusses, in dem die Momente auseinandertreten, darin aber vermittelt und so zum Schlusse, zur concreten Einheit, aufgehoben sind; und zwar erweist sich näher alles Vernünftige als ein dreifacher Schluss, indem jedes der drei Glieder desselben ebenso wohl die Stelle eines Extremes, als des *medius terminus*, des Vermittelnden, muss einnehmen können, so dass jedes Glied, indem es die Schlussvermittlung mit den andern Extremen zusammenschliesst, eben darin sich nur mit sich selbst vermittelt, sich producirt und erhält. Das universalste Beispiel dieses Schlusses ist daher der Organismus und das organische Leben; und erst durch diese dreifache Vermittlung derselben *terminorum* kann ein Ganzes in seiner Organisation wahrhaft verstanden werden. Der Begriff und der Schluss, bis auf die Schlussfiguren herab, haben daher metaphysische Geltung und gehören in die Metaphysik.

Diese (anscheinende) Rechtfertigung Hegels, durchgreifend und sachgemäss, giebt jedoch vielleicht Veranlassung, einen noch tiefern Blick in das Wesen seiner Lehre zu thun. Zunächst müssen wir erinnern, dass eine so reingehaltene metaphysische Behandlung der logischen Formen dann auch die unvollkommenen und sich selbst aufhebenden Gestalten derselben, die sie im subjektiven denkenden Bewusstsein annehmen, ganz hätte ausscheiden müssen: die sich selbst widerlegenden, unwahren Urtheils- und Schlussformen haben eben desshalb keine objektive Bedeutung, sind nicht Formen des objektiv Wahren und der Wirklichkeit; — so das „qualitative Urtheil" (§. 172. f.), so der „unmittelbare Schluss" (§. 182. ff.), der sich durch alle seine Schlussfiguren als der unwahre, zufällige, in einen unendlichen Process auslaufende, mithin begriffslose, erweist.

Wie gelangen daher diese unwirklichen, objektiver Wahrheit entbehrenden Formen zu einer Stelle in der Metaphysik, zudem noch, zu einer ausdrücklichen Ableitung, d. h. zur Aufweisung ihrer Nothwendigkeit? — Darum, weil sie allerdings auf Nothwendigkeit, oder besser auf Unvermeidlichkeit, Anspruch haben, aber nicht unter den metaphysischen Weltformen, sondern in der Entwicklung des Erkennens, welches sich begriffebildend, urtheilend und schliessend, seinerseits erst aus dem Unmittelbaren, Zufälligen, als seinem Anfange, herauszuläutern hat. Was also für die metaphysische Dialektik nicht nur ein Ueberflüssiges, sondern ein absolut Ungehöriges und Ungereimtes bleibt, hat für die erkenntnisstheoretische die sicherste und nothwendigste Bedeutung; Hegel hat nur diese mit jener zu einer unverträglichen Mischung zusammenfliessen lassen, die ihr Ineinanderbleiben kaum länger wird fortsetzen können. Das Unvermögen, jene logischen Formen rein metaphysisch zu halten, wie es Hegel gezeigt hat, und der Selbstwiderspruch, in welchen er sich dadurch verwickelt, deuten daher auf eine tiefere Ungenüge im Principe des Systemes selber hin. Und diess ist nun näher zu zeigen.

Das Absolute ist der in seine Momente, als besondere Existenzen, sich auslegende, diese sodann jedoch vermittelnde, d. h. in ihnen sich nur mit sich selbst vermittelnde Begriff, oder der Schluss; späterhin wird es aus diesem Grunde heissen: er ist die „absolute Idee", der „Geist". Und es sollen diese logischen Bestimmungen nicht nur vergleichungsweise gelten, als eine erläuternde Analogie, sondern sie sollen durchaus zutreffen und die allereigentlichste Bedeutung des Standpunktes charakterisiren. Alles Einzelne, Endliche, wird dadurch als nur „ideeller Moment" bezeichnet, dem das Allgemeine als Durchdringendes, es in die eigene Totalität Einordnendes, gegenwärtig ist, und es in sich aufhebt. So ist das Allgemeine der lebendige Begriff, in diesem Wechselbeziehen seiner Momente ganz nur ideelles Thun, welches

dennoch einziger Grund des Realen ist. Der Standpunkt ist Idealismus (vgl. Encyklop. Zusatz zu §. 160. Bd. VI. S. 315.), oder nach einer später erfundenen, noch treffendern Bezeichnung, Monismus des Gedankens.

Aber damit kündigt sich schon hier das Halbe, Unausgeführte, darum Paradoxe und Unverständliche, des ganzen Principes an, welches die weitere Ausführung Hegels im Systeme selbst, wie in den Nebendarstellungen der „Religionsphilosophie“ und „der Beweise vom Dasein Gottes“, zwar umhüllt und unter Verzierungen versteckt, doch keinesweges gedankenmässig ausgeglichen hat. Die Definition des Absoluten, als des absoluten Begriffes (§. 160. S. 316.), leidet an einer doppelten Unverständlichkeit, einer grössern, als welche durch den Uebergang in die folgende Definition, die nun selbst die „absolute“ oder „höchste“ sein soll: das Absolute sei die Idee, als die Einheit des Begriffes und der Objektivität (§. 213.), — ausgeglichen zu werden vermag.

Zuerst ist es die gewaltsamste Abstraktion, welche sich durchaus jeder Vorstellung oder eigentlichen Begreiflichkeit entzieht, den Begriff, d. h. einen durchaus bestimmten Gedankeninhalt, der jedoch, als allgemeiner (*genus*), ebenso Gedankenunterschiede in sich zulässt, und auf diese Weise durch Denken in seine specifische Unterschiede zerlegt werden kann, nun solchergestalt zu hypostasiren, dass ihm eine selbstständige Existenz, ebenso das Vermögen, sich diese Unterschiede, als reale Momente, selber zu geben, beigelegt wird. Soll „Begriff“ und „specifischer Unterschied“ hier mehr sein, als ein Wort ohne allen verständlichen Sinn; so kann er nur im Denken existiren, und nur das Denken kann ihn zu jenen Unterschieden fortbestimmen. Wir haben also zuvörderst dem „absoluten Begriffe“ ein Denken vorauszusetzen, in welchem der Begriff existirt, nur, indem er von ihm gedacht wird: ein Begriff als „Ding an sich“, vollends als ein sich selbst denkender und in die Momente seiner selbst sich entäussernder, darin aber, als im

Schlusse, [sich mit sich vermittelnder, — alles Diess sind, in dieser Ausdrücklichkeit genommen, bedeutungslose Worte, leere Gespenster eines roh phantasirenden Denkens, und auch darin den Phantasmen gleichend, dass man am Ende nur die Wahrheit derselben versichern, den Glauben an sie fordern kann. Es ist der Aberglaube an das Abstrakte, den wir schon mehr als einmal als das Grundgebrechen heutiger Philosophie geschildert haben: er hält seine Gedankenspekulationen nicht selten gerade darum für wahr und tief, weil man mit ihnen im Unverständlichen und Nebulosen zu bleiben genöthigt ist.

Diese Unverständlichkeit steigert sich sodann noch, wenn wir, wie hier vorgeschrieben wird, diesen „Begriff" als das Absolute, und das Universum, in seinen gegenseitig sich setzenden und zur harmonischen Totalität sich ergänzenden Unterschieden, als den in seine ideellen Momente sich auslegenden und in ihnen mit sich selbst sich zusammenschliessenden Begriff zu denken versuchen. Hier haben wir nicht bloss, wie so eben, ein Denken vorauszusetzen, welches den Begriff in seinen Unterschieden wiederfindet und beide Momente subjektiv in sich zusammenfasst, sondern hier wird das Denken zugleich vielmehr als eine real objektivirende, weltschöpferische Macht vorausgesetzt. Das Universum ist der durch ein weltschaffendes Denken realisirte Begriff, nicht der sich selber schaffende, — was eben ein Selbstmissverständniss der Abstraktion bleibt.

Hat sich hiermit diese eine Voraussetzung als verschwiegen oder übersprungen gezeigt, so tritt dazu noch die andere: diess weltschöpferische Denken nämlich, — wenn wir auch nur im ersten Anlaufe und ohne tiefere Begründung es als Erklärungsprincip des Wirklichen zugeben wollen, um dem Verständnisse der Hegelschen Lehre überhaupt näher treten zu können, — wäre an sich selbst ebenso wenig zur Verständlichkeit zu bringen, wie der „absolute Begriff" es war, ohne abermals höhersteigend ihm ein denkendes Ur-

subjekt vorauszusetzen, welches, indem es die objektiven Weltunterschiede auf einander bezieht, und in die Einheit des Weltganzen zusammenfasst, sie damit zuvor in der Einheit seines Selbstbewusstseins tragen, und darin zusammenhalten muss. Ohne selbstbewusstes, sich in der Einheit der Selbstanschauung wissendes, Ursubjekt ist auch keine Einheit des Weltdenkens möglich. „Absoluter Begriff", „unendliche Idee", „absoluter Geist" u. dgl. werden so lange völlig sinnlose Worte bleiben, bis nicht zu jenem abschliessenden, sie verständlich machenden Begriffe vorgeschritten worden ist. Diess ist aber von Hegel nirgends geschehen; er hat sich begnügt, in den nebelhaften Zwischenregionen jener Vorstellungen stehen zu bleiben, und ihnen die aus jenem höhern Begriffe fliessenden Bestimmungen stillschweigend, wo es nöthig schien, unterzulegen. Wir werden nämlich sehen, dass er, — während die Kategorieen seiner Logik nirgends über jene abstrakten und unpersönlichen Begriffe vom Absoluten hinauskommen, — wie ihm auch sonst die Hauptübergänge der Logik fast sämmtlich misslungen sind, so nun auch bei dem Punkte der grössten Schwierigkeit, bei dem Uebergange in die Naturphilosophie, nicht davon freizusprechen ist, Bestimmungen einzumischen und durch diese jenen Uebergang herbeizuführen, welche nur zulässig sind, wenn die „absolute Idee" auf ganz persönliche Weise gedacht wird. Kurz, Hegel schafft sich Hülfe durch ein Princip, welches er sonst gerade verschmäht und verleugnet.

Diess trifft jedoch einen der Cardinalpunkte des Systemes; wir müssen desshalb dem Beweise unserer Behauptung näher treten. —

Der „Begriff" hat sich, laut dem Bisherigen, mit der „Objektivität" ausgeglichen: daraus ergiebt sich die Idee, als die absolute Einheit des Begriffes und der Objektivität, das Wahre „an und für sich". Die Definition des Absoluten, dass es die Idee sei, ist selbst nun absolut, und alle bisherigen Definitionen gehen in diese zurück.

Das Absolute ist hiermit die Eine und allgemeine

Idee, welche ur-theilend sich zum Systeme der bestimmten Ideen besondert, die aber nur diess sind, in die Eine Idee, als in ihre Wahrheit, zurückzugehen: (sie sind die „ideellen Momente" an derselben). Hiermit ist die Idee zunächst nur die Eine, allgemeine Substanz, Grundlage aller Besonderungen: aber sie giebt sich, da sie wesentlich „Process" ist, selber diese Besonderungen in der „Form äusserlichen Daseins", und nimmt sie ebenso in sich zurück, indem sie in ihre Idealität, als in ihre „Macht", eingeschlossen sind, und so in ihr erhalten werden. Ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit ist daher, dass sie zugleich als „Subjekt" und so als „Geist" ist. Ihre Subjektivität ist eben die unendliche Negativität, mit welcher die Idee über jede ihrer Besonderungen hinüberschreitet, sie aufhebt in ihrer ideellen Macht, zugleich aber darin aufbewahrt und in die neue, höhere Gestalt mitnimmt, um sie als geistiges Element derselben ihr einzuverleiben. Das ist der Sinn des „Processes" der absoluten Idee, welcher eben dadurch ein geistiger wird, gleichwie die absolute Idee darin die „übergreifende Subjektivität", „ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist (§. 213—215. S. 385—91.).

„Indem diese gedoppelte Bewegung" — des Eingehens in den unendlichen Unterschied und des Insichzurücknehmens desselben — „nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weise getrennt und unterschieden ist, ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern; der Begriff, der in seiner Objektivität sich selbst ausgeführt hat, das Objekt, welches innere Zweckmässigkeit, wesentliche Subjektivität ist" (S. 389.).

Wir heben diese aus einer Anmerkung entnommene Stelle, worin zuerst „der ewigen Selbstanschauung" der Idee beiläufige Erwähnung geschieht, wörtlich aus, weil sie in mehr als einer Beziehung charakteristisch ist. Zunächst erscheint schon auffallend, und fremdartig dem Contexte alles Bisherigen, beigemischt, jenes „ewige Anschauen ihrer selbst im Andern", welches der „gedoppelten Bewe-

gung" beigelegt wird. Sehen wir auch ab von dem Unbeholfenen und Unkorrekten des schriftstellerischen Ausdrucks, der das Anschauen auf die „Bewegung" selber bezieht, statt auf die in ihr sich bewegende absolute Idee: so ist es doch nicht minder sinnlos oder dialektisch lückenhaft, der absoluten Idee, bloss darum, weil sie „in dieser gedoppelten Bewegung" ganz in ihr Anderes, den Unterschied, eingeht, aber, über diesen hinausschreitend, ihn in einen andern (desshalb auch höhern oder vermittelbaren) Unterschied mitfortnimmt, — bloss aus diesem Grunde ihr ein Anschauen ihrer selbst im Andern, diese intellektuelle That selbstbewusster Persönlichkeit, beizulegen. Dass diess „Anschauen" jedoch keineswegs ausdrücklich, sondern in symbolischem Sinne oder als entfernte Analogie gedeutet werden müsse, — darum aber in diesem streng wissenschaftlichen Zusammenhange nur verwirren oder täuschen könne — zeigt der weitere Zusatz, wodurch jene vorübergehende Hinweisung auf einen persönlichern Begriff von der absoluten Idee sogleich wieder zurückgenommen und in die ganz abstrakte Auffassung versenkt wird: dass die Idee in dieser (selbstanschauenden) Objektivität „die innere Zweckmässigkeit" gewinne, was eben ihre „wesentliche Subjektivität" sei. Wäre es mit jenem Anschauen seiner selbst nur irgend Ernst, oder es wörtlich zu nehmen; so würde in Hegels Sinne daraus mehr folgen, als er zu behaupten gedenkt, dass z. B. auch kein Lebendiges (als „die Unmittelbarkeit der Idee" §. 216.) sich ohne Selbstanschauung, mithin Selbstbewusstsein, denken lasse, was an sich absurd, und das direkte Gegentheil der eigenen Hegelschen Ausführungen über diesen Begriff sein würde.

Mithin ist jener Begriff des ewigen Selbstanschauens der absoluten Idee nicht nur nicht erwiesen und den Kategorieen der Logik eingereiht worden, sondern das Gegentheil hat sich ergeben: die gänzliche Unmöglichkeit, aus so abstrakten Bestimmungen, wie die Logik allein sie kennt, einen Uebergang zu finden in eine ihr so gänzlich fremd-

bleibende Auffassung. Ganz ebenso verhält es sich mit den Prädikaten: „Subjekt", „ewiger Geist", welche der absoluten Idee im weitern Verlaufe beigelegt werden; es sind nicht Kategorieen, dialektisch erwiesene Denkbestimmungen, sondern fern anklingende, unverständlich bleibende Analogieen für höchst abstrakte Begriffe: ja Hegel ist mit ihnen der Sache nach kaum über die ältern Fichteschen Lehren hinausgekommen, der gleichfalls behauptete: „dass der Materie nach die Gottheit lauter Bewusstsein, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit sei; dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen und zu beschreiben, wie es von sich selbst und Andern wisse, sei schlechthin unmöglich" *). Für Fichte jedoch blieb, seinem damaligen Standpunkte gemäss, noch der Ausweg dabei, ausdrücklich an die Unbegreiflichkeit dieser Vorstellungen appelliren zu dürfen, und ihrer, als unvollkommner Analogieen, sich völlig bewusst zu sein, was Hegel'n nicht zu Gute kommt: für ihn bleibt das Subjektive, Geistige, Gottes ein Unbegreifliches weit schlimmerer Art, ein Gedanke, den er in der That nicht zur Ausdrücklichkeit des logischen (metaphysischen) Begriffes zu erheben, dialektisch auszuführen im Stande war, sondern sich begnügen musste, ihn den weit hinter ihm zurückbleibenden Kategorieen nur erläuterungs- und sprungweise einzupassen. Von Geist und Subjekt in ausdrücklichem Sinne kann bei Hegel nur da die Rede sein, wo sich Gott in menschlichen Subjekten und in deren Selbstbewusstsein objektiv wird **). —

So ist nun — um in den unterbrochenen Zusammen-

*) Fichte's Leben und Briefwechsel II. S. 308. Gerichtliche Verantwortungsschriften, S. 45. 46. Appellation an das Publikum S. 98. ff.

**) Bei diesem ganzen Abschnitte ist übrigens zur weitern Ausführung auf die Abhandlung: „zur spekulativen Theologie" (Zeitschrift etc. Bd. V. H. 2. §. 51. S. 220 ff.) zu verweisen.

hang zurückzukehren, und alle bisherigen Bestimmungen der Logik zusammenzufassen — die Idee der unendliche Process, weil ihre Identität nur die absolute und freie des Begriffes ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, dass der Begriff, als die Allgemeinheit, welche Einzelnheit ist, sich selbst zur Objektivität bestimmt, und diese Aeusserlichkeit, welche den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik in die Subjektivität zurückführt. — Sie ist daher ein lebendiges Schliessen, indem sie die Momente des Schlusses zuerst in ihrer Gesondertheit setzend, sie wiederum zusammenschliesst und vereinigt. Dadurch setzt sie sich, als das Ideelle, ganz und ohne Rückhalt in die Realität hinüber, welche die vollkommene (adäquate) Selbstdarstellung der Idee ist (§. 315.).

Alles Wirkliche ist daher, insofern es ein Wahres ist, die Idee, und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee. Das einzelne Sein ist irgend eine Seite der Idee; für diese bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die etwa gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff (die ideale Seite der Idee) realisirt. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine Endlichkeit und seinen Untergang aus. — Indem die Idee in das Dasein tritt, wirft sie ihre Momente aus einander; da sie aber deren Grund und Wesen bleibt, so ist sie in ihnen, und als in ihnen ist sie bestimmte Idee. — Das Absolute aber ist diese allgemeine und Eine Idee, welche eben so sehr das System der bestimmten Ideen ist, und in welche diese als in ihre Wahrheit zurückgehen (§. 213.).

Dadurch wird Eines Theils das Wirkliche versöhnt mit dem Ideellen, — was die eigentliche Aufgabe aller Spekulation, ja alles wissenschaftlichen Erkennens ist, im Wirklichen die Idee, das Vernünftige, nachzuweisen: andern

Theils wird darin der Begriff erkannt und gerechtfertigt nach seinen beiden Seiten, der subjektiven, welche sich Objektivität giebt. Als solcher ist er die Idee, welche hiernach als Subjekt-Objekt, Einheit des Ideellen und Realen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als dasjenige gefasst werden kann, dessen Natur nur als existirend begriffen werden muss, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität mit sich, enthalten sind (§. 214.). — Die Hervorbringung der endlichen Dinge und Gegensätze ist selbst diese (bewusstlos reale) Unterscheidung des Einzelnen vom Allgemeinen, welche der „Verstand“ in uns intellektuell vollzieht; aber ebenso wie die „Vernunft“ diesen Gegensatz, als den unwahren, in unserm Erkennen wieder aufhebt, so ist sie auch real (bewusstlos) die objektive Dialektik, „welche dieses Verständige, Verschiedene, über seine endliche Natur und den falschen Schein seiner Selbstständigkeit wieder verständigt und in die Einheit zurückführt“ (S. 389.). Jene subjektiven Erkenntnissthaten unseres (trennenden) Verstandes, wie unserer (vermittelnden) Vernunft, sind keinesweges die unsern, und zwar in dem doppelten Sinne nicht, indem sowohl subjektiv-bewusst, als objektiv-weltschöpferisch oder bewusstlos, es nur die Eine allgemeine Idee ist, die in Beidem ihren absoluten Process vollzieht. Das Gewicht dieser Sätze für die ganze Hegelsche Grundansicht wird erst am Schlusse des ganzen Systemes hervortreten.

Die Idee, als Process, durchläuft in ihrer Entwickelung drei Stufen: das Leben, die Idee in ihrer Unmittelbarkeit, sodann das Erkennen, welches in der gedoppelten Gestalt der theoretischen und praktischen Idee erscheint. Dieser Process des Erkennens hat zu seinem Resultate die Wiederherstellung der durch den Unterschied bereicherten Einheit: diese ist die dritte Stufe, die der absoluten Idee, „welche sich zugleich als das wahrhaft Erste und nur durch sich selbst

Seiende erweist" (Zusatz, S. 391.). — Wir müssen diese wichtigen Bestimmungen näher erwägen.

Das Lebendige kündigt sich insofern an, als die Unmittelbarkeit der Idee (§. 216—18.), als der Lebensprocess die immanente Teleologie, der sich selbst erfüllende und in sich zurückkehrende Zweck ist. Und diess zwar auf doppelte Weise: das lebendige Individuum erhält sich aus dem Negativen einer ihm gegenüberstehenden unorganischen Natur (§. 219.): aber, als diess Unmittelbare, ist es selbst zugleich vielmehr vermittelt. Es ist Erzeugtes durch den Process der Gattung, der es in seine allgemeine Macht aufhebt und durch alle Einzelnheiten nur die Gattung, als das wahre Individuum, erhält. — Das Leben verläuft sich hiermit nur zunächst in die schlechte Unendlichkeit des Processes in's Unendliche. „Was indess dem Begriffe nach durch den Process des Lebens zu Stande kommt, ist die Aufhebung und Ueberwindung der Unmittelbarkeit, in welcher die Idee als Leben noch befangen ist" (§. 220. 21.). — Die Idee in dieser Form des Lebens zeigt sich darum noch, als die ihr selbst nicht angemessene Unmittelbarkeit, weil sie es immer nur zu einem schlechten, unfreien Einzelnen, zum Exemplare einer Gattung in unterschiedsloser Dasselbigkeit, nicht zu dem concret Allgemeinen, wahrhaft Individuellen, bringt.

Hegel hat seiner Darstellung nicht hinzugefügt, dass „Leben" nicht minder eine Definition des Absoluten sei, wie die frühern Bestimmungen der Logik. Doch lässt der Zusammenhang darüber keinen Zweifel: der allgemeine Lebensprocess, der sich in der organischen Welt der Pflanzen- und Thiergeschlechter vollzieht, ist der Lebensprocess Gottes selbst, worin sich jene logisch noch abstrakt allgemeine Idee des Lebens in das System von Gattungen und Arten gliedert, dessen Erkenntniss von der heutigen Botanik und Zoologie unter dem Begriffe eines „natürlichen Systems" der Pflanzen- und Thierbildungen angestrebt wird.

Aber damit scheinen in der That diese Wissenschaften schon hinausgeschritten zu sein über die hier vorliegende Hegelsche Auffassung des Lebens, als nur der ungenügenden, noch nicht zum Geiste gelangten Vorgestalt der absoluten Idee. Sie weisen in ganz nur empirischer Vergleichung an den verschiedenen Pflanzen- und Thiergeschlechtern eine Gliederung zusammenhängender Gedanken nach, welche sich in mannigfachem Wechsel, aber doch in stetigem und konsequent festgehaltenem Zusammenhange, auf Eine Idee der Pflanze, auf Eine des Thiers, beziehen, und man hat es längst ausgesprochen, dass die mannigfaltigen Pflanzen und Thiere nur die in ihre Theile zerlegte Urpflanze und Urthier seien, welche in allen, und darum nirgends als besondere, existiren. Eine solche empirische Auffassung des Lebens greift aber unmittelbar schon in die spekulative zurück: der Grund einer solchen in Pflanze und Thier unmittelbar sich realisirenden Gedankenwelt kann nicht mehr die „absolute Idee“ in blind bewusstloser Unmittelbarkeit sein; das Werk verkündet einen Meister, es wird Zeugniss einer denkenden, mithin, — was das dafür Voraussetzende ist — einer selbstbewussten Persönlichkeit, und es können nur die in ihrem Geiste enthaltenen Vorbilder (Ideen) sein in eigentlichstem Sinne, welche sich in jenen Gebilden verwirklichen, weil sie durchaus, in der Einzelnheit, wie in ihrer Totalität, diess gedankenmässige Gepräge tragen.

Damit fällt dann auch von selbst die andere falsche Konsequenz der Hegelschen Lehre hinweg, dass das Absolute selber in dem allgemeinen Welt-Lebensprocesse noch mit jener ihm ungenugsamen Unmittelbarkeit und Bewusstlosigkeit behaftet sei, von welcher es sich durch den völlig ausgewirkten Process eben zu befreien habe, um zum Geiste — zum „Erkennen“ zu werden. Geist, Erkennen ist es schon, um auch nur als der Grund einer solchen (von der Empirie nachgewiesenen) Lebenswelt begreiflich zu werden; und hier schon zeigt es sich, wie der Begriff der Immanenz Gottes in der Welt, in voller Gründ-

lichkeit erwogen, zum Begriffe seiner Transscendenz fortzugehen nöthigt. Diess ist daher auch die Wendung, welche wir in der „Ontologie“ (§. 278. S. 82., vgl. §. 282. S. 490-93.), Hegel'n gegenüber, durchgeführt haben: weil ein System von Lebendigkeiten, und weil darin Allorganismus existirt, so ist es eben darum nicht Gott, der in ihnen sich bewusstlos, als Weltseele, oder als Weltgeist, auswirkt: er ist schlechthin mehr, als Beides. — Von Hegels Seite liegt das Versäumniss hier besonders darin, dass er den Begriff des Lebens nur formell gefasst hatte: er spricht von dem leeren Processe in's Unendliche, durch welchen das Einzelne, Lebendige, unaufhörlich in seiner Gattung untergeht. Diess ist ganz nur die abstrakte Fassung der Sache; nicht darauf kommt es an, sondern auf den Inhalt und das ergänzende Verhältniss der Gattungen unter einander, so wie auf dessen spekulative Begründung.

Aber die Idee erhebt sich, durch den Lebensprocess vermittelt, zum Erkennen: sie hat sich in jenem nicht nur von irgend einem (besondern) unmittelbaren Diesen, sondern von dieser Unmittelbarkeit überhaupt befreit; sie kommt damit zu sich, zu ihrer Wahrheit, und erst hiermit tritt sie als freie Gattung für sich selbst in die Existenz. „Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes“ (§. 222.).

Wir werden dieser sehr lakonisch gehaltenen und keinesweges zur vollständigen Klarheit geführten Deduktion am Besten Hegel selbst zum Ausleger geben an der spätern, aus der Naturphilosophie in die Philosophie des Geistes überführenden Stelle seiner Encyklopädie (§. 375. f.). Denn nicht der Sinn jener Behauptung an sich, dass nur im Geiste die Gattung als das Freie und Allgemeine für sich selbst existire, ist das Dunkle oder Zweideutige jener Assertionen des Paragraphen, — es ist darin wenigstens die abstrakteste Wahrheit des Geistes ausgesprochen, — sondern wie die Dialektik den „immanenten“

Uebergang von dem vorhergehenden Begriffe (des Lebens, Organismus) zu diesem (dem des Geistes, und zwar als des Erkennens) ohne Sprung bewerkstelligen könne? (Wir glauben nämlich in der „Ontologie" nachgewiesen zu haben, dass noch andere Begriffe dazwischen fallen, dass dann aber auch der Geist in solcher Specialität, wie hier, am Allerwenigsten als blosses „Erkennen" zu fassen wäre.

An jener spätern Stelle der Encyklopädie wird nun aus folgendem allgemeinern Zusammenhange vom Begriffe des Lebens zur Idee des Geistes fortgegangen.

Das lebendige Individuum hat seine allgemeine Unangemessenheit darin, dass seine Idee noch die unmittelbare bleibt, dass es, als Thier, innerhalb der Natur steht, mithin seine Subjektivität nur die an sich seiende, keinesweges die für sich selbst gewordene ist. Diese innere Allgemeinheit bleibt daher gegen die natürliche Einzelnheit des Lebendigen die negative Macht, an welcher es untergeht, weil sein Dasein, als solches, nicht selbst diese Allgemeinheit in sich, mithin nicht deren entsprechende Realität besitzt. Darin liegt seine ursprüngliche Krankheit und der Keim des Todes, der sich innerhalb seines Lebensprocesses mit ihm zugleich entwickelt. Das individuelle Leben tödtet sich aus sich selbst (§. 374. 75.).

Aber die dadurch erreichte Identität des Einzelnen und Allgemeinen durch Vernichtung des Erstern ist selbst nur die Eine und zwar die abstrakte Seite, der Tod des Natürlichen. Der Begriff, weil er darin nur an sich ist, muss nun auch die Stätte des Fürsichseins, der concreten, sich wissenden Allgemeinheit, des Bewusstseins, finden (§. 376., vgl. §. 381—83.): diess ist die allgemeine Nothwendigkeit des Geistes, welche daraus hervorgeht, dass die absolute Idee, die ihrem Wesen nach der Begriff, das Ideelle, ist, in dem Lebensprocesse und der Natur über das Setzen und Aufheben des ihr Unangemessenen in's schlecht Unendliche hin niemals

hinausgelangt. Weil daher die Natur nur diese ist, muss es einen Geist, als die Wahrheit derselben und das Dasein der Idee, geben. So weit Hegel; und nur als ungenau dürfte die Aeusserung zu bezeichnen sein, welche allerdings nicht wenig verworrene Deutungen veranlasst hat, dass „der Tod der nur unmittelbaren, einzelnen Lebendigkeit selber das Hervorgehen des Geistes sei“ (§. 222.). Sie verfällt nämlich in die doppelte Schiefheit, als wenn überhaupt aus der Natur, als das darin schon Enthaltene, der Geist „hervorzugehen“ habe, wovon das gerade Gegentheil richtig und der eigentliche Sinn Hegels ist, — der Geist kommt zur Natur und über sie; — ebenso, als wenn die Erscheinung des Todes, des individuellen Sterbens, ein vermittelndes Moment sein könne für diess Hervorgehen des Geistes, und Hegel daraus das dem Tode Entnommensein, die Unsterblichkeit, des Geistes habe erweisen oder wenigstens andeuten wollen. Der Ausdruck Hegels' kann dem Zusammenhange nach nur das früher schon Angegebene bezeichnen, dass, weil es die Natur nicht weiter bringt, als bis zum einzelnen bewusstlos Lebendigen (nebenbei daher auch Sterblichen), in Verneinung desselben ein höheres, bewusstes, der Idee, als dem absoluten Principe der Welt angemessenes, Dasein gesetzt sein müsse. Die Frage nach der Sterblichkeit oder Unsterblichkeit des individuellen Geistes ist dabei auch nicht auf das Entfernteste berührt.

So müssen wir Hegel'n zugestehen, den Uebergang aus der Natur in die Allgemeinheit des Geistes gefunden zu haben, den er jedoch zunächst abermals in seiner Unmittelbarkeit, als Seele und zwar als natürliche Seele auffasst (§. 388. ff. 391. f.), und so die dialektischen Mittelstufen nachweist, welche wir zwischen dem „Leben“ und dem „Geiste“, als solchem, in der zuerst angeführten logischen Deduktion Hegels vermissten. Diese bietet daher wiederum hier eine empfindliche Lücke dar: der unmittelbare Uebergang vom Begriffe des Lebens zu dem des Geistes ist falsch, selbst nach Hegels

eigenem Zeugnisse; und vollends willkührlich ist es, aus der allgemeinen Natur des Geistes ausschliessend hier nur die Seite seines Erkennens (nachher des Wollens) hervorzukehren. Freilich wird sich das Bedürfniss dieses Gedankensprunges alsbald ergeben, um dadurch nachher Bestimmungen, die der subjektiven Logik angehören, einführen zu können; aber auch dabei wird sich das gewaltsam Eingefügte, wie an dieser Stelle, von selbst verrathen; es ist immer noch die Folge des Grundfehlers der ganzen Hegelschen Logik, das Erkenntnisstheoretische und Metaphysische gewaltsam in einander arbeiten zu wollen.

Sei es indess zugegeben: das Erkennen ist die nächste adäquate Existenz der Idee (§. 223. 24.). Daraus folgt sofort, dass der Erkenntnissprocess (in uns) abermals, wie der des Lebens, Bestimmung des Absoluten sei. Es selber ist das verborgene Subjekt, welches die Erkenntnissstufen der allgemein menschlichen Vernunft durchläuft, und sich darin seiner, als des concret Allgemeinen, Freien, gewiss wird. Jener Process, in seiner höchsten Allgemeinheit, durchläuft aber die drei Momente: die Idee, in ihrer zur Allgemeinheit bestimmten Subjektivität, ist zuerst reines Unterscheiden innerhalb ihrer selbst, — Anschauen, das sich in dieser identischen Allgemeinheit hält: — (wollen wir es bestimmter bezeichnen, als es von Hegel geschehen ist: die reine, einfache Identität des Selbstbewusstseins, welche alles Erkannte, „Unterschiedene", auf jene Einheit bezieht und in sie aufnimmt, die formelle Bedingung alles Erkennens, — Kant's synthetische Einheit der Apperception, das: „Ich denke, welches alle meine Vorstellungen muss begleiten können").

Aber, als bestimmtes Unterscheiden, hat die Idee zweitens die Totalität von Unterschieden sich gegenüber; als das Erkennende, setzt sie sich selber als äusserliches Universum voraus. So entsteht der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, eines Bewusst-

seins und einer von ihm vorgefundenen unmittelbaren Welt. Indem jedoch das Ansich jener beiden unmittelbaren Hälften des Subjektiven und Objektiven, des Erkennens und der Welt, die Eine Idee selbst ist, hat sie auch im Erkennen die einfache Gewissheit der an sich seienden Identität dieser objektiven Welt mit ihr. „Die Vernunft kommt an die Welt, mit dem absoluten Glauben, die Identität setzen und ihre Gewissheit zur Wahrheit erheben zu können, und mit dem Triebe, den für sie an sich nichtigen Gegensatz auch als nichtig zu setzen" (§. 224.).

Aber diess Aufheben geschieht zunächst nur an sich; der Process ist daher noch mit der Endlichkeit dieser Sphäre behaftet (es ist hier noch nicht der Process der „absoluten" Idee, den wir vor uns haben): er zerfällt daher in die doppelte Bewegung des Triebes, — die Einseitigkeit der Subjektivität der Idee aufzuheben, vermittelst der Aufnahme der seienden Welt in das subjektive Vorstellen und Denken: der Trieb des Wissens nach Wahrheit, der theoretische — und umgekehrt, die Einseitigkeit der objektiven Welt aufzuheben und sie durch das Innere des Subjektiven, welches hier als das wahrhaft seiende Objektive gilt, zu bestimmen und dieses ihr einzubilden: der Trieb zur Vollbringung des Guten, das Wollen, die praktische Thätigkeit der Idee (§. 225.).

Wir können die dialektische Entwicklung der Idee des Wahren (§. 226—32.) hier übergehen: sie handelt von der analytischen und synthetischen Methode, und von der Untauglichkeit einer jeden für sich, zum Ausdrucke wahrhaft dialektischer Verhältnisse zu werden, von Definition und Eintheilung, von Theorem und Beweise. Nur ist von Neuem zu fragen, wie alles Diess in eine Metaphysik, noch dazu von so theosophischer Bedeutung, hineinkomme? Es möchte Hegel'n schwer fallen, zwischen jenen Denkformen, den sogar als dürftig und mangelhaft nachgewiesenen Hülfsmitteln eines subjektiven Erkennens, und den metaphysischen Definitionen Gottes nur irgend

einen denkbaren Zusammenhang nachzuweisen. Hier liegen, sieht man wohl, ganze Welten der Untersuchung dazwischen! Aber diese innere Incongruenz wird uns sogleich noch stärker zu Gesichte kommen.

Durch die Idee des Guten, den Trieb des praktischen Handelns (§. 232—35.), — welcher in den Widerspruch der schlechten Unendlichkeit verläuft, durch seine eigene Ausführung eben sich aufzuheben, also entweder in einer endlichen That zu erlöschen oder in ein endloses Sollen hinauszulaufen (was an seinem Theile von Hegel scharfbezeichnend auseinandergesetzt wird; vgl. Zusatz, S. 406. 7.), — nimmt sich die Dialektik in die Einheit der theoretischen und praktischen Idee zurück, dass erkannt wird, wie das Gute in der objektiven Welt schon an und für sich ebenso erreicht ist, wie es zugleich ewig als den Zweck in ihr sich setzt, und so nicht aufhört, unablässig in ihr erreicht zu werden. Die objektive Welt ist an und für sich schon selber die Idee. — „Dieses aus der Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu sich zurückgekommene, und durch die Thätigkeit des Begriffs mit ihm" (dem Begriffe) „identisch gewordene Leben ist die spekulative oder absolute Idee" (§. 235.).

Diese Einheit des Subjektiven und Objektiven, beider, als völlig verwirklichter und ausgeführter, ist nun „die Wahrheit und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, logische Idee". Die Unmittelbarkeit des sinnlichen Universums hat sich jetzt nicht nur als die Gegenwart der in ihm sich realisirenden Idee erwiesen, wodurch jene Unmittelbarkeit selbst zum Vermittelten geworden ist; sondern diese Einsicht und Erkenntniss, welche wir so eben ausgesprochen haben, und die unser eigenes Erwerbniss zu sein schiene, ist nicht dieses: die Idee selber hat in uns diese Stufe des Selbsterkennens erreicht: sie weiss sich (in uns) als alles Wirkliche. „Bisher haben wir die Idee in der Entwicklung durch ihre verschiedenen Stufen zu

unserm Gegenstande gehabt; nunmehr aber ist die Idee sich selbst gegenständlich. Diess ist die νόησις νοήσεως, welche schon Aristoteles als die höchste Form der Idee bezeichnet hat" (Zusatz, S. 408.). — Verwirklicht wird dieser Standpunkt aber in der Philosophie; in ihr wird die Idee sich selbst als alles Wirkliche gegenständlich; und die anfängliche Definition der Encyklopädie (s. oben S. 844.) dass die Philosophie die Wissenschaft von der Vernunft sei, insofern sie sich ihrer selbst als alles Seins darin bewusst wird, wäre schon hier, für den Umkreis dieses Standpunktes, gerechtfertigt. Die Logik anticipirt nur diesen Inhalt des „alles Seins" in der Totalität ihres Begriffes. Dieser Universalität des logischen Begriffes ist Hegel völlig bewusst: er drückt diess so aus, dass die absolute Idee an dieser Stelle die reine Form des Begriffes sei, die ihren Inhalt (jenes „alles Sein") als sich selbst anschaut. Sie ist sich (insofern aber auch) Inhalt, als sie darin das ideelle Unterscheiden ihrer selbst von sich ist, worin jedoch die Totalität der Form als das System der Inhaltsbestimmungen enthalten ist. Dieser Inhalt ist das System des Logischen: aber als Form bleibt der Idee hier Nichts, als die Methode dieses Inhalts (§. 237.). — Hegel geht daher von hier aus, vollkommen sachgemäss, zum Begriffe der wahren, spekulativen Methode fort, erkenntnisstheoretisch beurtheilt, zu einem der wichtigsten und lehrreichsten Abschnitte seiner Logik. Darin wird gezeigt, dass der Anfang, das Unmittelbare, eben darum zugleich als das Allgemeinste, Abstrakteste, nur das Vermittelte sein könne: wie Alles, auch das für einen gewissen Umkreis als Unmittelbares Voraus-gesetzte, doch einem Ganzen angehört und Moment der Idee ist.

Der dialektische Fortgang sodann ist ebensowohl analytisch, als synthetisch in völliger Einheit: es wird dadurch ebenso sehr nur gesetzt, was im ersten Begriffe schon enthalten war (analytisch), als doch durch den Widerspruch, wenn bei der ersten Unmittelbarkeit

stehen geblieben würde, die Nothwendigkeit einer neuen Bestimmung, eines Unterschiedes, sich ergiebt, und (synthetisch) dieser Unterschied herausgesetzt wird. So ist der dialektische Fortschritt zugleich das Zurückgehen in's Wesen, in die Einheit der Unterschiede. „Nur durch diese gedoppelte Bewegung erhält der Unterschied sein Recht, indem jedes der beiden Unterschiedenen sich an ihm selbst betrachtet zur Totalität vollendet, und darin sich zur Einheit mit dem andern bethätigt. Nur das Sichaufheben der Einseitigkeit beider an ihnen selbst lässt die Einheit nicht einseitig werden" (§. 239—41.).

Hiermit lösen die Unterschiede insgesammt sich in das Ende, in ihre Totalität auf, in welcher sie als aufgehobene, bewahrte sind. Es ist der realisirte Begriff, d. i. der Begriff, welcher das Gesetztsein seiner Bestimmungen in seinem Fürsichsein enthält. Diess ist die Idee, als an und für sich seiende Einheit ihrer unterschiedenen Momente, — „für welche zugleich als absolut Erstes (in der Methode) diess Ende nur das Verschwinden des Scheins ist, als ob der Anfang ein Unmittelbares, und sie" (die Idee) „ein Resultat wäre; — das Erkennen, dass die Idee die Eine Totalität ist" (§. 244.). — Die Methode ist daher nicht äusserliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts; „die Wissenschaft" (die Logik) „schliesst auf diese Weise damit, den Begriff ihrer selbst zu fassen, als der reinen Idee, für welche die Idee ist" (§. 243.).

Hiermit haben wir nun erkenntnisstheoretisch einen Abschluss erreicht: es ist, wenn wir die Voraussetzungen zugeben, welche der ganzen bisherigen Dialektik zu Grunde liegen, wirklich erklärt und dargethan, wie es zu einem spekulativen Erkennen und, indem sich dieses realisirt, zu einer Philosophie, als encyklopädischem Begriffe des All, kommen könne. Es ist die Eine Idee (die Vernunft), welche sich objektiv im Universum verwirklicht, indem sie das System, die Totalität ihrer Momente

auseinanderwirft, und als scheinbar unabhängige Existenzen realisirt; und welche dann, subjektiv erkennend, sich aus diesen Unterschieden wieder zusammenfasst, und den innern Zusammenhang jener Momente, die ihnen eingebildete Einheit, als das dialektische Band derselben, ihre „immanente Methode“, sich zum Bewusstsein bringt.

Mit Einem Worte: nur weil das Universum, von seiner natürlichen, wie geistigen Seite, ein System realisirter Gedanken ist, lässt sich die Möglichkeit einer Wissenschaft von demselben, zugleich einer höchsten, allumfassenden, der Philosophie, begreifen. Aber auch umgekehrt lässt sich — und Hegel legt verschiedentlich auf diese Thatsache Gewicht, — aus der faktischen Erkennbarkeit der Welt, aus dem wirklichen Zusammenfallen von Denken und Sein in jedem Akte des Erkennens, zurückschliessen auf die absolute Rationalität des Wirklichen und die Immanenz der Idee in ihm. Es ist derselbe Satz, welcher sich als Resultat unserer Erkenntnisslehre ergeben hat, und der schon früher angeführt worden: „nur weil die Dinge urgedacht sind, können sie auch von uns nach-gedacht (erkannt) werden“. Das Erkenntnissproblem ist wirklich dadurch in letzter Instanz gelöst, die Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt nachgewiesen: aber darum gerade gehört jener Satz nicht in den metaphysischen Zusammenhang. Noch weniger denken wir aber zuzugeben, dass diess Resultat für ein letztes und definitives der ganzen Philosophie, wie von Hegel, gehalten werde. Es wird uns wiederum Problem und zwar Problem, welches die Metaphysik — die der Hegelschen Logik entsprechende Wissenschaft — zu lösen hat. Denn, wie schon gezeigt worden, jene (Hegelsche) absolute Idee, die sich selbstschöpferisch in das System ihrer Momente auseinanderwirft, und so das Universum, als der realisirte Gedanke, wird uns ein vollkommen widersprechender, Nichts erklärender Begriff. Bewährt sich die Welt als das absolut Gedankenmässige, als die Verwirklichung von Ideen

so ist ihr Grund auch ein anderer, als nur eine „sich denkende absolute Idee“ *).

Orientiren wir uns jedoch bestimmter, an welcher Stelle der Hegelschen Lehre wir mit diesem Resultate stehen: so ergiebt sich — abgesehen von der schon gerügten Vermischung des Erkenntnisstheoretischen und Metaphysischen, wodurch dieser ganze Abschnitt für eine Logik in Hegels Sinne völlig unbrauchbar wird, — der fernere merkwürdige Umstand, dass jenes Resultat doch wiederum kein anderes ist, als mit welchem die Phänomenologie des Geistes schloss. In letzterer ergab sich aus dem Beweise, wie in allen Erscheinungen und Hervorbringungen des geistigen Universums der allgemeine Geist (der Weltgeist) nur mit sich selbst zusammengeht, der Begriff des absoluten Wissens in seiner Potentialität. Die Logik hat hier denselben Begriff erwiesen, und eben auch nur als einen potentialen, indem der Begriff der absoluten Methode, aber als einer noch unausgeführten, als der „absoluten Form“, sich ergeben hat. Und auch darin ist in beiden Werken völlige Uebereinstimmung der Beweise und ihrer innern Konsequenz, indem es der Weltgeist ist — die im Universum objektivirte, in uns zum Bewusstsein ihrer selbst gelangende, allgemeine Vernunft, welche in der Phänomenologie von subjektiver Seite, in der Logik von ihrer abstrakt allgemeinen, erkannt wird, in beiden aber zu diesem einfachen Resultate aus ihren Unterschieden zusammengeht.

Aber damit ist es nicht genug; sondern nochmals, zum dritten Male, kehrt dasselbe Resultat, derselbe Begriff des absoluten Wissens, in dem Hegelschen Systeme zurück: es ist am Schlusse des Ganzen, dort aber

*) Man vergleiche damit: „zur spekulativen Theologie“ (Zeitschrift etc. Bd. V. H. 1. S. 95—100), worin die hier ausgesprochene Folgerung auch für das Hegelsche System näher ausgeführt wird.

als ein an den Weltgegensätzen durchgeführter und bewährter, als concret Allgemeines, und dort wird noch einmal, in einem vergleichenden Rückblicke über das Ganze, davon zu reden sein. Gleichwohl ergiebt sich schon vorläufig, wie die Hegelsche Lehre, trotz ihrer encyklopädischen Ausbreitung über einen reichen Gehalt, dennoch nach dem aus ihm erworbenen Gedankenresultate nur auf einen schmalen Bereich der Geltung wird Anspruch machen können. Es ist immer nur das sich wiederholende Ergebniss, was wir schon kennen, ein enger, stets in sich zurückkehrender Umkreis von Begriffen.

Aber wie sich diess nun auch verhalte, ein wirkliches Resultat hat dennoch die Logik gehabt, ein wichtiges und ächt spekulatives: wir stehen damit in der That an ihrem Abschlusse, dem klarsten, entschiedensten, in sich konsequentesten, den es geben kann. Und über Nichts in Wahrheit könnte man gewiss und entschieden sein bei philosophischen Darstellungen, wenn nicht über den wahren Sinn dieses Abschlusses: ein „Missverständniss“ — die gewöhnliche *ultima ratio* der Apologeten — oder die Besorgniss, eine geheime Nebenbedeutung im Vorhergehenden unenthüllt gelassen zu haben, kann hier nicht eintreten. Entweder weiss überhaupt die Hegelsche Darstellung im letzten Abschnitte der Logik nicht, was ihr Ziel ist, oder sie will diess, und nur diess, was wir so eben in's Licht gestellt und gebührend anerkannt haben.

Nun aber ereignet sich Etwas, das, schwer zu benennen, sich selbst bezeichnen mag. Die Logik ist in ihren Anfang, „ihn rechtfertigend“, zurückgelaufen; sie hat sich selbst umkreist und abgeschlossen. Auf die Logik hat jedoch die Naturphilosophie zu folgen; es muss also ein Uebergang in dieselbe gefunden werden; und es würde, im gewöhnlichen Laufe der Dialektik, hiermit gefragt werden müssen, welch ein Begriffsmoment auf der gegenwärtigen Stufe der Idee dunkel, unenthüllt, widersprechend bleibe, dessen Ergänzung daher den Uebergang in das Folgende nothwendig mache.

Ein solcher Moment findet sich nun in Wahrheit nicht: die Idee, als logische, sich in Allem denkende, ist hiermit vielmehr vollendet; denn sie ist schon wesentlich dieselbe, als welche sie am Schlusse des ganzen Systemes sich zeigt. Zwar kann das allgemeine Bedürfniss wach werden, jenes „alles Sein", welches sie als die selbstgegebenen Unterschiede in sich zusammenfasst, nun auch in concreter Ausführung zu besitzen, die Idee an „Allem" im Einzelnen zu bewähren, und diess „Alles" in sie zurückzunehmen — kurz den Verlauf der spekulativen Erkenntniss des Realen, welchen die Phänomenologie schon einmal begann, nochmals und umfassender durchzuführen.

Da mag nun das spekulative Erkennen anderweitig sehen, wie es den Uebergang in das Reale sich zusichere: vom Schlusse der Hegelschen Logik aus ist ein solcher in keinerlei Weise möglich; denn sie hat schon in allgemeinen Umrissen das Reale und die grossen Gegensätze der Welt, ebenso ihre gedoppelte Vermittlung, in sich anticipirt: Natur und Geist, und ihr unmittelbarer Gegensatz, sind schon nachgewiesen in der logischen Idee (vgl. §§. 223. 225. 227. u. s. w.); denn nur beide vermittelnd, — zunächst theils theoretisch, theils praktisch, — sodann aber durch unendliche Selbstrealisation in ihnen, welche durch das spekulative Erkennen zum Selbstbewusstsein gelangt, wird die Idee zur absoluten Idee. Wir haben das höchste Resultat der Philosophie („alle Wahrheit") durch die Logik in der That schon erhalten; wenn auch im summarischen Extrakte, so ist immerhin doch von ihr kein weiterer, Fort- oder Uebergang möglich; denn, wohinein sie übergehen könnte, das besitzt sie schon.

So kann nur durch einen völligen Sprung, ein Hinübergreifen in ein specifisch anderes Begriffsgebiet dieser Uebergang herbeigeführt werden: um das Reale, concret Wirkliche, wirklich zu erklären, bedarf es selber eines

concreteren Absoluten, als der hohlen Universalität einer „in ihre Begriffsmomente sich auseinander werfenden Idee“. Und wenig fehlt, dass Hegel selbst an dieser Stelle der Ohnmacht seines Princips inne geworden, ja sie ausgesprochen hätte. Denn hier tritt ihn plötzlich, wie auch an vielen Stellen seiner „Religionsphilosophie“, das Bedürfniss an, die Allgemeinheit jener absoluten Idee zu verpersönlichen, in die Einheit eines „anschauenden“ Ursubjektes zusammenzuziehen; mit wie gänzlichem Mangel an dialektischer Unterstützung oder Berechtigung, haben wir gesehen.

Dennoch wäre es ein Unrecht gegen den grossen Denker, hierin nur gemeine Selbsttäuschung, oder gar Täuschung für Andere beargwohnen zu wollen. Nach so vielen tiefer deutenden, nur freilich selten durch den wissenschaftlichen Zusammenhang gerechtfertigten Aeusserungen desselben, namentlich in seiner „Religionsphilosophie“, war vielmehr der tiefere Sinn, die eigentliche, im Hintergrunde liegende Meinung des Philosophen, für welche er nur nicht die Kategorie gefunden oder genauer die allgemeine Kategorie des Geistes noch nicht bis zum treffenden Punkte ausgebildet hatte, — der Gedanke eines Ursubjektes, freilich nur, als des im Universum sich unendlich anschauenden Weltgeistes. Diesen müssen wir ihm leihen oder zugeben, um im Schlussparagraphen der Logik (§. 244.) nicht nur überhaupt irgend einen Sinn, sondern Etwas zu finden, was nur auf das Entfernteste einer Deduktion der Natur (eines Realen) gleich käme.

Es ist jedoch interessant und bei einem der wichtigsten Punkte des Hegelschen Systems sogar unerlässlich, die verschiedenen Darstellungen jenes Ueberganges von Logik in Naturphilosophie mit einander zu vergleichen und darin nachzuweisen, wie das Bewusstsein des völligen Unvermögens, aus der logischen Idee, als solcher, einen solchen Uebergang zu Stande zu bringen, immer deutlicher in Hegel hervortritt, demungeachtet aber er nie zum entschiedenen Geständnisse desselben kommen kann, weil

damit die Folge verbunden gewesen wäre, das logische Princip selbst in das specifisch Andere seiner zu steigern.

In der frühesten Darstellung der Logik („Wissensch. der Logik“ 1816. Bd. II. S. 399—406.) will Hegel am Schlusse diesen Uebergang „nur noch andeuten“. Sehr möglich hatte er einen solchen Uebergang damals selbst nur nach den allgemeinsten Grundbedingungen sich vorgestellt, das Bestimmtere späterer Erwägung überlassend: die „Andeutungen“ können nämlich kaum lakonischer, zurückhaltender sein. Aber es ist nöthig, näher auf sie einzugehen.

Zuerst wird (S. 398.) mit dem grössten Nachdrucke herausgestellt, wie die Logik in der That zu ihrem sich umkreisenden Abschlusse, zur Rechtfertigung ihres Anfangs, gelangt und darum zu Ende sei. Die reine Unmittelbarkeit des Seins, wovon der Anfang gemacht war, ist die durch die Vermittlung, worin die Unterschiede aufgehoben sind, zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich selbst gelangte Idee. Die „Methode“ ist daher einestheils der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält, — die einfache Beziehung auf sich, das reine Sein: anderntheils jedoch nun auch das erfüllte Sein, das Sein als die concrete, ebenso schlechthin intensive Totalität, der sich in allen Unterschieden begreifende Begriff. — Als zum „Schlusse“ gehörig wird noch das Doppelte erwähnt: zuerst, dass in der Idee des absoluten Erkennens der sich begreifende Begriff völlig sich realisirt hat, indem er sich darin zum „Ganzen seiner Realität, zum Systeme der Wissenschaft“ ausbildet; — sodann, dass diese Idee nur logisch sei, in den reinen Gedanken, in die „Subjektivität“ eingeschlossen, „die Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs“. Daher ist sie zugleich „der Trieb, diese Subjektivität aufzuheben, und die reine Wahrheit wird, als letztes Resultat, auch der Anfang einer andern Sphäre und Wissenschaft“.

Hiermit ist zunächst bloss nachgewiesen, wie die nur logische Totalität der Idee es bedarf, oder — wenn man sich gestattet, sie zu hypostasiren, — dass sie den „Trieb“ hat, sich mit dem concreten Inhalte eines Realen, der Natur, zu erfüllen. Damit aber einen Deduktionsgrund für die objektive Natur und ein Schöpfungsprincip derselben finden zu wollen, würde der allerdings seltsamen Argumentation gleich sein, dass, weil das formelle Erkennen einen sonstigen Inhalt voraussetze, dadurch die Nothwendigkeit eines Realuniversums nachgewiesen sei; die ganze Welt sei nur da, um dem abstrakten Begriffe zur Aushülfe zu dienen. So zeigt sich aus diesen Prämissen der Logik zunächst nicht nur kein Deduktionsprincip für ein Reales, sondern die ganz heterogene Stellung, in welcher sich überhaupt diese Wissenschaft zu einer solchen Anforderung befindet.

Nun wird aber sogleich also fortgefahren: Indem sich die Idee als absolute Einheit des reinen Begriffes und seiner Realität „setzt“, somit in die Unmittelbarkeit des Seins zusammennimmt — (in Wem „setzt“ sie sich dergestalt, laut allem Obigem? Doch nur im „Systeme der Wissenschaft“, in der sich als alles Sein wissenden Idee, d. h. in den philosophirenden Subjekten:) — „so ist sie als die Totalität in dieser Form — Natur“. Sie wird jedoch nicht erst zu derselben oder geht in sie über; in ihr ist überhaupt keine unmittelbare Bestimmung mehr, die nicht ebenso gesetzt und der Begriff wäre. „Das einfache Sein, zu dem die Idee sich bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig, und ist der in seiner Bestimmung nur bei sich selbst bleibende Begriff“.

Sollen wir diese Begriffe in dem rechtmässigen Sinne verstehen, den sie durch den bisherigen Zusammenhang der Logik erhalten haben, so ist diese „Durchsichtigkeit“ des unmittelbaren Seins die Zugänglichkeit desselben für unser, bestimmter für unser spekulatives Erkennen, die absolute Intelligibilität der Welt; und darum bleibt in ihr der Begriff schlechthin bei sich selbst. Hier aber

wird durch einen schwer zu rechtfertigenden spekulativen Handstreich der anomale Nebensinn eingeschwärzt, dass der Idee ein reales „Setzen" der Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit, ebenso ein reales „Sichdarinzusammennehmen" zur „Unmittelbarkeit" des Seins — welche unmittelbare Totalität dann nothdürftig als sinnlich unendliches Universum imaginirt werden kann, — zugeschrieben wird; wodurch nun auch jene „Durchsichtigkeit" unerwartet in einem ganz objektiven Sinne wiederauferstelit: sie ist nun das Sichwissen, Sichanschauen der schöpferischen Idee in den Dingen, und es ist Etwas damit gesetzt, das ganz füglich als der „philosophische Begriff" für die gewöhnliche „Vorstellung" einer göttlichen Allwissenheit ausgegeben werden kann. Hätten jedoch jene Ausdrücke: „Setzen", „Sichzusammennehmen" u. dgl., die realistischen Nebenvorstellungen Raum geben, nicht zufällig sich hier eingeschoben; so fiele die ganze Deduktion zusammen; denn allein auf diesen Worten beruht sie, wie man sieht. Und so hat auch sonst Hegel in seiner oft ungenauen, oft in der That verworrenen Darstellungsweise den besondern Uebelstand nicht vermieden, das Allerabstrakteste, wie hier, zu einer halballegorischen Objektivität hinaufzuschrauben und ihm Bewegungskräfte beizulegen, die nur am Realen Verstand und Sinn erhalten. Und so entsteht eine vollständige Mythologie, ein ganzer Olymp solcher personificirten Abstraktionen, welche eben nach seiner Meinung die schöpferischen und herrschenden Weltmächte sind. Hatten wir Unrecht, diess einen Aberglauben an's Abstrakte zu nennen?

Nachdem nun durch das aufgewiesene Hülfsmittel die Schlusskategorieen der Logik zu einem völlig neuen Sinne gelangt sind, geht der Rest der Deduktion einer Natur (Wissenschaft der Logik a. a. O. S. 400.) auf das Leichteste von Statten. Bei diesem Sichselbstdurchsichtigsein der Idee im Andern, ist nun diese, ganz zur (mythologischen) Person gewordene, „absolut ihrer sicher und in sich ruhend". Sie kann sich daher „entschliessen",

sich „frei aus sich selbst zu entlassen". Aber um dieser Freiheit willen ist die Form ihrer Bestimmtheit ebenso schlechthin frei — (als diese „Freiheit" weist sich sogleich jedoch nur die Aeusserlichkeit und Negativität derselben auf, — gleichfalls ein gewaltsamer Gedankensprung!) — jene Freiheit ist nämlich „die absolut für" (an) „sich selbst ohne Subjektivität seiende Aeusserlichkeit von Raum und Zeit".

Dieser „nächste Entschluss" der reinen Idee, sich als äusserliche Idee (als raum-zeitliches Universum) zu bestimmen, setzt sich damit (in der Natur) nur die Vermittlung, aus welcher sich der Begriff, als freie aus der Aeusserlichkeit in sich gegangene Idee, hervorhebt; diess geschieht im Geiste (nicht wie es Hegel ungenauer Weise ausdrückt: „in der Wissenschaft des Geistes"). Diese Befreiung, setzt aber Hegel in den Schlussworten der Logik hinzu, wird in der „Wissenschaft des Geistes" überhaupt, näher dann in der logischen Wissenschaft vollendet, welche, als „der sich begreifende reine Begriff", den „höchsten Begriff" desselben von sich enthält. So schiene die Logik nach Hegels damaliger Ansicht, als die höchste und völlig abschliessende, dennoch auch über die Wissenschaft des Geistes hinausreichen zu sollen, was hier, wo er eben von der Phänomenologie des Geistes herkam, seinen guten Sinn hat, aber in Widerspruch tritt mit der Architektonik der ganzen Lehre, wie er hier sie andeutet, später sie ausgeführt hat. Es ist uns nicht gelungen, den Selbstwiderspruch, der in diesen Andeutungen liegt, befriedigend aufzulösen.

Nun sollte man jedoch erachten, dass so gewaltige Verstösse und so offenbare Begriffslücken, wie sie hier unabläugbar sich preisgeben, vom Urheber selbst in seiner weitern Entwicklung einer gründlichen Umbildung hätten unterwerfen werden müssen. Hegel hat es zweimal versucht, bei Gelegenheiten, wo es darauf ankam, den hier besprochenen Uebergang in die Naturphilosophie nicht nur

„anzudeuten", sondern auszuführen, — in den beiden Bearbeitungen seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (erste und zweite Ausgabe, 1819 und 1827; die dritte folgt darin der zweiten): — wie es ihm gelungen, ist nun zu sehen.

„Die spekulative Idee", — heisst es in der ersten Ausgabe der Encyklopädie (§. 191.), nachdem vorher auf die bekannte Weise die absolute Methode als die mit der Totalität des Weltinhalts schlechthin zusammenfallende, ihn „in der Einheit der sich selbst darin wissenden Idee" zusammenfassende, erwiesen worden war, — „die spekulative Idee, welche so für sich die Idee ist, ist damit die unendliche Wirklichkeit". — Nach dem Bisherigen kann diess nur bedeuten, da zudem auf die „spekulative" Idee der Nachdruck gelegt wird: im Spekulativen gewinnt die absolute Idee ihren eignen Begriff, und indem sie nun, im Rückblicke auf das durchmessene Wirkliche, sich darin wiedergefunden, kann sie (im Philosophen) diess zu dem Satze zusammenfassen: ich bin alles Wirkliche. Im Philosophen ist sie Person, „das unendliche Freie", geworden, „die absolute Wahrheit ihrer selbst", — sonst nirgends.

Gar nicht abzusehen ist aber, wie Hegel sogleich nun folgendergestalt fortfahren könne: „In dieser absoluten Freiheit geht sie" (die Idee) „nicht nur in's Leben über, noch lässt sie als endliches Erkennen, diess nur in sich scheinen" (wo man nicht weiss, ob das „endliche" Erkennen das spekulative miteinschliessen oder von sich ausschliessen soll; wenn Letzteres jedoch nur die ausdrückliche Meinung des Philosophen sein kann, so widerspricht diess indess der hier durchblickenden weitern Voraussetzung, welche durch den Gegensatz eines „endlichen" Erkennens eingeleitet werden zu sollen scheint, dass ein absolutes Erkennen ganz besonderer Art, nicht im Philosophen, sondern ausserdem noch, als ein weltschöpferisches Vermögen, in der Idee zu statuiren sei): — „sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst entschliesst

sie sich, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee, als ihren Widerschein, sich, als Natur, frei aus sich zu entlassen". — Mit diesem Dutzend übel verbundener Worte ist die Deduktion der Natur vollbracht; — fürwahr ein so beredter Lakonismus, als es je einen gegeben!

Von der verborgenen Grundvoraussetzung dabei ist oben schon die Rede gewesen: die „spekulative, sich" (im Philosophen) „selbst erkennende" Idee ist unter der Hand, durch irgend eine zwischen den Zeilen zu suchende Zaubergewalt, zur vorweltlichen Objektivität und zu einem hypostasirten Analogon von Persönlichkeit gelangt: sie „entschliesst" sich, ihren Selbsterkenntnissakt zu realisiren und sich, als ihr Anderes, „frei aus sich zu entlassen". — Aber damit ist noch keinesweges genug geschehen. Warum ist es zunächst nämlich die Natur, diese negative Aeusserlichkeit, zu der die absolute Idee sich entschliesst? Auch, wie man sich mit dieser Frage abgefunden, verdient nähere Beleuchtung.

Es hat sich früher gezeigt, wie der (logische) Begriff „sich besondert", und so, als wirklicher, nur das concret Allgemeine, das Einzelne, ist, diess aber, als die volle Gegenwart des Allgemeinen, welches darum jedoch über diese und jede Einzelnheit hinausgeht. So ist mithin der concret allgemeine Begriff, die Idee, am Unmittelbarsten, als die Voraussetzung ihrer weitern Selbstvermittlung, die abstrakte Aeusserlichkeit, die Form unendlicher Einzelnheiten, — wo man wenigstens im Allgemeinsten zu entdecken vermag, wie diese Aeusserlichkeit als Raum und Zeit „angeschaut" zu werden vermöge.

Auf diese „Anschauung", als den ursprünglichsten Erkenntnissakt der absoluten Idee, wird daher auch in dem betreffenden Paragraphen (§. 244.) der zweiten und dritten Ausgabe der Encyklopädie der Hauptnachdruck gelegt. Die Assertion, dass die Idee in der Natur anschauend sei, — von einem Beweise dafür ist nicht

die Rede, kann nicht die Rede sein, aus gleich anzuführenden Gründen — ist das in der neuen Auflage Hinzugekommene. „Die Idee, welche für sich ist, nach dieser ihrer Einheit mit sich betrachtet, ist Anschauen, und die anschauende Idee Natur. Als Anschauen ist aber die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äusserliche Reflexion gesetzt". — Natürlich; denn, laut empirisch-psychologischer Selbsterfahrung, ist das Anschauen nur noch das Unmittelbare, nicht in sich Reflektirte des Bewusstseins; — man könnte es die Selbstentäusserung des Bewusstseins nennen, welche es eben desshalb, als Vorbedingung (nicht zeitlich, sondern begrifflich) seiner Reflexion in sich, seiner höhern Bewusstseinsakte, vorauszusetzen hat.

Diese Genesis des Selbstbewusstseins in uns, welche die Psychologie weiter darzulegen hätte, wird nun von Hegel, in jenen halb wieder verschluckten Andeutungen von einem Anschauen oder Selbstanschauen der Idee, auf die weltschöpferische Idee übertragen: sie muss sich unmittelbar ihrer selbst entäussern, bloss „anschauende Idee — Natur" sein, damit sie zur Reflexion in sich selbst, — zum Geiste, werden könne, was der Inhalt des weitern Weltprocesses ist. Sie kann sich jedoch frei „entschliessen" zu dieser Selbstentäusserung, mit der Sicherheit, sich darin nicht völlig entfremdet zu werden — sie ist auch hierin, wie es in der Logik hiess (S. 400.) „ihrer absolut sicher und in sich ruhend", weil sie doch an sich schon der Begriff, „ewiger Geist" ist, die sogleich schon über jene sich entäussernde Unmittelbarkeit „hinübergreifende Subjektivität".

Diess Alles wäre nun, auch als blosse Versicherung, als ein frommer Wunsch, es etwa einmal philosophisch begründet zu sehen, gar nicht abzuweisen oder diese Ansicht der Lehre zu verkümmern; hätte sich ihr Urheber dabei nur die Hauptbedingung entschieden zum Bewusstsein gebracht, den Begriff, ohne welchen ein solches

selbstentäusserndes Sichanschauen der Idee im Andern (sei es der Welt überhaupt, oder allein der Natur) völlig sinnlos ist. Nur dem persönlichen Subjekte, nicht dem Neutrum einer unendlich übergreifenden „Subjektivität", lässt sich Selbstanschauung zugestehen; ist sie aber vollends Selbstanschauung im Andern und im unendlich Andern, welches sie in Einheit zusammenzufassen hat, so kann sie nur absolutes Subjekt, absolutes Selbstbewusstsein sein. Und Wer die Früchte dieses hohen Begriffes ärndten will, muss es auch wagen, sich mit Klarheit für ihn zu entscheiden, aber auch allen Schwierigkeiten und Konsequenzen desselben in's Auge zu sehen. Diess aber ist das Doppelsinnige und Unentschiedene, ja, gestehen wir es offen, das uns Widermuthende der Hegelschen Lehre, dass sie zwar es nirgends verschmäht, jene ihr fehlende Idee, als die im Hintergrunde liegende Prämisse, auf's Beste zu benutzen, um die auffallendsten Lücken ihres Princips auszufüllen, ohne jedoch sie als ein nur Vorausgesetztes anzuerkennen, noch überhaupt des eigenen, im ganzen Principe liegenden, specifischen Mangels je bewusst geworden zu sein. Selbst in den „Zusätzen", welche die Encyklopädie aus Hegels mündlichen Vorträgen neuerdings erhalten hat, bringt der hierüber gegebene Beitrag (Werke, Bd. VI. §. 244. S. 414.) das Allerdürftigste und Ungenügendste. „Das, womit wir die Logik anfingen, war das Sein, das abstrakte Sein, und nunmehr haben wir die Idee als Sein; diese seiende Idee ist aber die Natur".

Lässt uns Hegel daher rathlos, — nicht über seine Meinung, sondern über die Beweise für dieselbe, — so müssen wir selbst, was er wirklich dafür geleistet, aus dem weitern Zusammenhange seiner Logik aufsuchen. Da sind denn die beiden Grundprämissen eben nur die alten, schon nachgewiesenen.

Das Absolute zuerst ist das concret Allgemeine, die unendliche Negativität, sich selbst nur das Andere seiner selbst zu sein, darin also in unendlicher Rückkehr und

Identität mit sich selbst zu bleiben: „nur insofern ist es ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist" (Encykl. §. 214.). Es jedoch darum als den absoluten Begriff, oder, in der Einheit desselben mit der Objektivität, als Idee, als Denken, überhaupt als ewigen Geist, zu bezeichnen in eigentlicher Bedeutung, ist hier lediglich noch eine Assertion, die sich auf Späteres gründen muss. Sonst hätte mit ganz demselben Rechte schon Spinosa, der das wesentlich gleiche, nur dialektisch nicht so ausgebildete Princip anerkannte, die ewige, in unendliche Modifikationen der Ausdehnung und des Denkens sich entäussernde Substanz, den ewigen Begriff oder den Geist nennen können. Er hat es unterlassen, im Bewusstsein der radikalen Unangemessenheit dieser Bezeichnung; aber der wirkliche Fortschritt, welchen Hegel jenem Principe gegeben, die immanente Negativität und unendliche Lebendigkeit dieses Processes nachzuweisen, reicht nicht aus bis zu Bestimmungen der Intellektualität in ihm.

Was ist es daher eigentlich, wodurch Hegel seinem Absoluten schon in der Logik jene ihm fremde Steigerung geben konnte? Historisch nur die Ueberlieferung aus der Schellingschen Naturphilosophie, welche die Idealität der Natur auf ganz anderm Gebiete, im Concreten, nachgewiesen hatte. Was spekulativ seine Logik hinzugebracht hat, ist bloss das Weitere (hier die zweite Voraussetzung für den Schluss derselben und ihren Uebergang in die Naturphilosophie): dass es ein spekulatives Erkennen der gesammten Objektivität, des Universums giebt, worin sich dasselbe als ein schlechthin Gedankenmässiges, Vernünftiges, worin sich die Immanenz der Idee in ihm faktisch bewährt. Das Universum ist dem Erkennen schlechthin zugebildet; denn es wird erkannt in der Wissenschaft, am Universalsten in der Philosophie.

Hieraus geht nun der (in seiner Ausdrücklichkeit übrigens verschwiegene, nur als dunkle Prämisse durchwaltende) Rückschluss hervor, — wir selbst haben ihn oben schon, wiewohl in anderm Zusammenhange und für andere

Geltung, zum Bewusstsein gebracht: — weil die Objektivität sich erkennen lässt, weil sie durchdrungen ist von absoluter Intelligibität, so ist auch ein Intelligiren, Denken, der „Begriff“ oder die „Idee“, als der wahrhafte schöpferische Grund derselben anzusehen. Auf diesem einfachen Gedanken liegt die ganze Wucht jener durch die Logik ausgesponnenen Grundannahme, dass das Absolute nicht bloss das concret Allgemeine, die unendliche Negativität steten Selbsterzeugens und Selbstaufhebens (alles Diess würde nämlich noch nicht zu geistigen Prädikaten desselben berechtigen), sondern darin als der intellektuelle Process eines Selbstanschauens und Selbsterkennens vorauszusetzen sei. Das wahrhaft ungeschickt zu Nennende aber im Plane der Logik bleibt immer das dabei, dass die „spekulative Idee“, aus der alle diese Konsequenzen hervorgezogen werden, erst ganz am Ende auftritt, wodurch die vorausgehenden Prädikate des Absoluten, als des Begriffes, als der Idee, als der übergreifenden Subjektivität und des Geistes — (wie nämlich die vermeintliche „dialektische“ Deduktion derselben im Einzelnen beschaffen sei, haben wir schon gezeigt) — zu blossen Anticipationen werden, indem man uns damit auf diess spätere Ergebniss vertröstet, ohne es jedoch auch darin zur Klarheit und Ausdrücklichkeit der Beweisführung aus ihm zu bringen; selbst vorausgesetzt, dass ein solcher Beweis aus dem Faktum zur vollständigen Begründung eines allgemein spekulativen Princips irgend hinreichen könnte.

Nach allen bisherigen Nachweisungen geschieht daher der Hegelschen Logik lediglich ihr Recht, wenn wir sie in allen Gestalten, unter denen sie Hegel vorgeführt hat, ihrem ganzen Plane und Zusammenhange nach, wie näher nach Ausgang und Anfang, für verfehlt erklären müssen, in specielleren Sinne aber sie für völlig ungenügend erachten, das Princip zu begründen, welches Hegel seiner Weltansicht zu Grunde gelegt hat. Man müsste jedoch Bedenken tragen, die Beleuchtung so grosser Gebre-

chen, gerade an den Hauptpunkten des Systemes, in den Annalen der Spekulation niederzulegen, wären sie nicht völlig erwiesene, nicht auszutilgende, unwiederrufliche, und fänden sie nicht — was ihre spekulative Wichtigkeit ausmacht, — ebenso nach ihrem Entstehen, wie nach dem Bestreben ihres Urhebers, sie sich zu verbergen, ihre vollkommene Erklärung im ganzen Standpunkte, — einem Uebergangsstandpunkte, — welchen Hegel halb gewaltsam für sich selbst zu befestigen suchte.

Der Idealismus, in dessen Besitz Hegel durch das Schellingsche Vermächtniss kam, drängte ihn dahin, wenn er sein Princip nicht nur realistisch durchführen, sondern es allgemein metaphysisch begründen wollte, — was er sogleich als die eigenthümliche Aufgabe seines Philosophirens gefasst hatte, — denselben Uebergang, welchen wir Schelling in der letzten Epoche seiner Werke gewinnen sehen, schon in der Logik klar und unzweideutig herauszustellen. Das Pan-Ideelle, die allem Wirklichen innewohnende Vernunft, und so der Begriff dieser Immanenz, ist kein Letztes, sie ist nicht das Absolute, sondern nur (in welchem nähern Sinne auch gedacht) Folge des Absoluten. Diess ergab sich uns schon bei Schelling; wir sahen dort zugleich, wie dieser in den Werken seiner mittlern Epoche, im „Bruno", in „Philosophie und Religion" und sonst, bedacht war, diesen realisirenden Schöpfungsakt des Ideellen, als solchen, begreiflich zu machen: überhaupt als Selbsterkenntnissakt des absoluten Subjekts, näher als ein realisirendes Hinschauen der Ideen, im Gegensatze mit der bloss ideellen That eines Denkens derselben. Und realistisch hatte Schelling dieser ganzen Auffassungsweise schon vorgearbeitet: er hatte das Universum das unendliche „Anschauen" der absoluten Identität, die Schwere das äusserliche, das Licht das innere Anschauen, die Existenz des Ideellen in der Natur, genannt, beide jedoch unter dem Uebergewichte des Realen stehend.

Darüber hinaus ist nun Hegel in seiner Logik kei-

nesweges gelangt, ja, metaphysisch beurtheilt, kaum bis dahin. Auch ihm ist das „unendliche Sichanderswerden" des Absoluten zur Welt (— diess ist die eigentliche logische Kategorie, die er für den Begriff der Schöpfung hat) dem Principe nach ein Selbsterkenntnissakt der absoluten „Idee"; — die Natur ist „anschauende Idee", und so würde es zuletzt auch bei ihm, mit einer etwas nachsichtigern Interpretation, sich zum Zugeständnisse eines „absoluten Geistes" und einer göttlichen Persönlichkeit bringen lassen *), wenn jene Bestimmungen insgesammt nur mehr wären, als blosse Versicherungen, Anticipationen, ja Entlehnungen aus der genialen Naturanschauung seines Vorgängers: den Kategorieen der Logik sind sie fremde und aufgenöthigte, specifisch ihnen entgegengesetzt, und diese gewinnen erst ihre volle Klarheit wieder, wenn man diess fremde Element von ihnen ausstösst **).

Dem ungeachtet hat es nun dennoch im Systeme Platz gefunden, und ist — leicht erklärlich — manchem Anhänger das Wichtigste geworden, weil es das Räthselhafte, Paradoxe, die weitere Forschung Spornende ist. Daher nun der Doppelsinn des Systemes, die Möglichkeit, dass sich eine rechte und linke Seite den Deutenden hat bilden können, von denen die Letztern ohne Zweifel allein Recht haben, wenn es auf eigentliches Verständniss und auf Durchführung des Princips ankommt, während die Ersten doch unstreitig die tiefern und selbstständigern Köpfe sind. Die Logik ist selbst nämlich in die Schwebe gestellt: sie blickt hinüber in ein Reich concreter Begriffe, anticipirt diese gelegentlich zu eigenen Zwecken, ist aber durch ihre Methode und ihren eigentlichen Bereich generisch von ihnen geschieden. Dass diess auch durch die beiden folgenden Theile des Systemes nicht anders geworden, ist noch kürzlich zu zeigen.

*) Dazu die Stelle in der „Logik" (Bd. II. S. 296. alte Ausg.), welche man darauf gedeutet hat.

**) Vgl. „zur spek. Theologie" Zeitschrift Bd. V. H. 1. S. 104—9.

Der Naturphilosophie Hegels so in's Einzelne zu folgen, wie diess mit der Logik geschehen, wäre nicht bloss überflüssig für den Zweck der gegenwärtigen Schrift, die nur eine Kritik der Principien enthält, sondern auch unthunlich für uns. Es ist unsere Maxime, bei Werken, deren allgemeines Princip wir für wahr und berechtigt halten, deren relativen Mangel wir jedoch behaupten müssen, wo es also auf die positive Ausführung desselben ankommt, uns auf eigene Leistungen zu berufen und diese zur Unterlage der Kritik zu nehmen. Diess vermochten wir, im Allgemeinen wenigstens, bei der Phänomenologie des Geistes, und speciell bei der Logik konnte die in der Ontologie gegebene Ausführung der metaphysischen Probleme erst die volle Rechtfertigung unserer Kritik derselben übernehmen. Ein eigenes System der Naturphilosophie aufstellen zu können, ist uns bis jetzt noch nicht beschieden worden; auch halten wir, allgemein gesagt, eine glückliche Lösung dieser ganzen Aufgabe noch für unzeitig, ebenso wie ein System des geistigen Universums, eine Philosophie der Geschichte, mit Anspruch auf erschöpfende Durchführung. Denn ebenso, wie die frühesten Anfänge der Menschengeschichte noch in Dunkel gehüllt liegen, das sich erst allmählig durch sehr umfassende und reich combinirte spekulative und historische Forschungen erhellen lässt, in ganz gleichem Verhältnisse sind die tiefsten Gründe der Natur, spekulativ und für die Beobachtung, das Schwierigste und Entlegenste; in Beidem liegt aber die eigentliche Bedeutung, der „Begriff" der Natur und der Geschichte, wenn auf die spekulative Ergründung von Anfang Alles ankommt. Ebenso hat sich das unendliche Detail der Naturbeobachtungen noch viel zu wenig gesichtet und in bewährte Grundbegriffe zusammengefasst, um die „immanente Dialektik" des Naturzusammenhanges, die objektive Stufenfolge der Naturdinge ohne Lücke gedankenmässig wieder aufzubauen.

Abgesehen von den früher gemachten Bemerkungen (S. 874—76.) über die für eine Naturphilosophie

unsers Erachtens falsche Stellung von Raum und Zeit, ist der Grundbegriff der Natur, dass sie der unaufgelöste Widerspruch (§. 248.) sei, das zuerst zu Beachtende *). Widerspruch könnte hier abermals in dem laxeren Sinne gebraucht scheinen, dass es zugleich auch Gegensatz, Anderssein, Unterschied überhaupt bedeute. Die Natur ist die absolute Idee in der Form des Aussersichseins. Diess lässt sich von der Logik her näher verstehen: die absolute Idee ist System, geschlossene Einheit, von Ideen; in ihrer Existenz als Natur, hat sie diese Ideen, als selbstständige Dinge neben einander ausgebreitet, „hingeschaut". Dieser Schellingsche Begriff, wenn auch nicht ausgesprochen, bleibt im Hintergrunde.

In dieser Aeusserlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegen einander; der Begriff ist desswegen als Innerliches. Die Natur zeigt keine Freiheit, nur Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Wie die Idee daher ist in der Natur, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch; — die Unangemessenheit ihrer selbst gegen sich. — Der Widerspruch der Idee aber, indem sie sich selbst in der Natur äusserlich ist, ist näher „der Widerspruch der einerseits durch den Begriff erzeugten Nothwendigkeit ihrer Gebilde und deren in der organischen Totalität" (der ganzen Natur) „vernünftigen Bestimmung, — und andererseits deren gleichgültigen Zufälligkeit und unbestimmbaren Regellosigkeit". Das Zufällige an den Naturdingen ist nämlich eine „Menge von Eigenschaf-

*) Diess ist auch die früheste Schellingsche Bestimmung von der Natur: es ist der „Widerspruch" des absoluten Subjekt-Objekts in seiner Unmittelbarkeit, als Natur, noch nicht das Ideelle zu sein. Später hat Schelling diese Bestimmung aufgegeben. Vgl. oben S. 599—600.

ten", die in Bezug auf ihren Begriff, „die für sich seiende Subjektivität", gleichgültig sind, in denen daher ihr Begriff gar nicht oder nur schwach und dämmernd wiedererkannt zu werden vermag, in denen sie diese daher „äusserlicher, somit zufälliger Bestimmung überlässt". — Darin besteht die „Ohnmacht" der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besondern äusserer Bestimmbarkeit auszusetzen; in jener liegt zugleich die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden. Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Gränzen durch mittlere und schlechte Gebilde; eben dahin sind die Missgeburten, Missbildungen aller Art zu rechnen u. dgl. (§. 247—250. S. 227. 28. 230—33.).

In diesem Begriffe der Natur, von allem Weitern abgesehen, finden wir zunächst sogleich jenes Zufällige und Regellose, das Hegel als die Eine Seite des in ihr „unaufgelösten Widerspruches" bezeichnet, weder dialektisch abgeleitet, noch auch nur formell mit der andern Seite, der Nothwendigkeit in derselben, in Verbindung gebracht. Die Nothwendigkeit der Natur hat Hegel, — wenn auch nicht in ausführlicher Behandlung, doch deutlich genug, um seiner Meinung gewiss zu sein, — auf das Tiefste und Wesentlichste gefasst. Es ist die Nothwendigkeit des Zweckes, die sich in ihr realisirt. Die vereinzelt auseinandertretenden, den „Schein eines gleichgültigen Fürsichbestehens" tragenden Naturdinge haben in der ausser ihnen liegenden und doch durch sie hindurchwirkenden Einheit des Zweckes ihre Nothwendigkeit, Schranke, Bedingung. Es ist mit Einem Worte der höchst bedeutungsvolle Begriff der Endursache, welche sich im Universum, in einem Systeme sich steigernder, aber auf die innere Einheit des absoluten Zwecks bezogener Zweck- und Mittelreihen, realisirt, und deren von Hegel verabsäumte Dialektik unserer Ontologie die abweichende Richtung von

der Hegel schen Logik giebt und einen über sie hinausliegenden Begriff des Absoluten vorbereitet.

Aber Hegel irrt, wenn er diese Nothwendigkeit nur auf die Natur eingeschränkt wissen, oder für den „nicht aufgelösten Widerspruch“ in derselben ausgeben will. Nicht nur die bewusstlosen Naturdinge, sondern das geistige Universum der freien Individualitäten ist dieser Nothwendigkeit des absoluten Zweckes ebenso unterworfen, wie sich in Bezug auf letztere an das bekannte, dahin einschlagende Problem: die individuelle Freiheit mit der Nothwendigkeit des Weltplanes auszugleichen, erinnern lässt; — und wenn der Begriff des höchsten, absoluten Endzwecks nur innerhalb ihrer realisirt werden kann, so leuchtet daraus ebenso sehr einerseits die Nöthigung hervor, auch in ihnen und ihrer relativen Freiheit die Grundlage eines ihnen immanenten Nothwendigen anzunehmen, wie andrerseits doch auch die Aufgabe, ein diesem Verhältnisse gewachsenes Absolutes denken zu müssen sich fühlbar macht (vgl. Ontologie, §. 290—93. besonders S. 509. ff.). Und diess eben sind die Lücken, welche das Hegel sche System auch von dieser Seite, im Begriffe der Natur, übrig gelassen hat: sie hangen auf das Innigste, wie man sieht, mit den früher nachgewiesenen zusammen.

Aber die Zufälligkeit und unbestimmte Regellosigkeit in der Natur (§. 250.), das ungebundene Spiel der Formen, die Willkühr der unbestimmten Uebergänge und Missbildungen, überhaupt die „Ohnmacht“ der Natur, wodurch ihren Gebilden ihr Begriff nur abstrakt erhalten wird, d. h. ein bloss ihnen äusserlicher bleibt, — existirt sie denn in solcher Weise? Hierüber kann jedoch angeführt werden, dass die ganze neuere Naturforschung und namentlich die Biologie zu gerade entgegengesetzten Resultaten gekommen ist. Namentlich die letztere legt in jenem „ungebundenen Spiele“ der Gattungen und Arten das tiefste und sinnvollste System von Uebergängen dar, worin kein organisches Moment übersprungen wird, und wo die Em-

pirie selber sich durch ihre ausgeführten Analogieen zu dem Range eines apriorischen Wissens aufgeschwungen hat, in diesem Systeme gewisse Thier- und Pflanzenformen als nothwendige zu fordern, bis sich etwa in den untergegangenen Geschlechtern der Vorwelt dieselben wirklich finden, und jene Lücken ausgefüllt werden.

Welche grosse Bedeutung ferner die Missbildungen in der organischen Natur für die vergleichende Physiologie erhalten haben, darf Keinem unbekannt sein, der sie als Instanzen gegen die Begriffsmässigkeit der Natur anführen will. Im Gegentheil dienen sie zu zeigen, mit welcher Kraft und Hartnäckigkeit der „Begriff", die plastische Seele, welche in jedem organischen Gebilde die Gattungsallgemeinheit zugleich auf eine individuelle, eigenthümliche Weise durchführt und darstellt, auch unter den widerstrebendsten Mitteln und ungünstigsten Bedingungen das ihr möglichst Homogene mit sinnreich bewusstloser Weisheit herauszubilden vermöge: das Anomale der Natur zeigt gerade, wie stark und mächtig der „Begriff" in Allem „gegenwärtig" sei.

Aber ganz unverkennbar hängt die Bedeutung, welche Hegel überhaupt dem Zufalle in seinem Systeme einräumt, — denn auch im geistigen Universum, in der Weltgeschichte kehrt ihm derselbe zurück, und diejenigen Völkergeister und Individuen, welche nicht die Träger des Weltgeistes zu sein vermögen, oder an denen dieser weltgeschichtliche Process sich schon durchgesetzt hat, werden jener Aeusserlichkeit des Zufalls überlassen: ihr Treiben und Geschick ist ein dem Weltgeiste fremdes, gleichgültiges, mithin zufälliges; sie sind zu der Bedeutung der begrifflosen Naturexistenzen herabgesetzt *): — diese Bedeutung des Zufalls im Hegelschen Systeme hängt mit einem tiefern Gebrechen im Principe zusammen, welches schon früher zur Sprache kam. Der Moment des Concre-

*) Hegels Rechtsphilosophie, §. 340. 45. 47. 48.

ten: das Individuelle in der Natur, das Persönliche im Geistigen, hat an sich selbst keine Dauer und keinen Bestand, mithin auch keine Wahrheit; es ist nur Moment des Allgemeinen, dazu da, um aufgehoben zu werden. So kommen ihm auch keine selbstständigen, individualisirenden Gestaltungskräfte zu; was also in ihm hinausliegt über jenen Allgemeinbegriff und die ebenso allgemeine Nothwendigkeit seiner Momente, ist gesetzlos, unberechenbar, zufällig. Nur das absolut Begriffs-, d. h. Regelmässige sollte sein, oder vielmehr nur diess ist wahrhaft; denn das „Zufällige", gegen den Begriff Gleichgültige, ist hiermit auch als das Unvernünftige, Nichtwirkliche zu setzen.

Dadurch bleibt indess im metaphysischen Principe der ganzen Weltansicht eine Lücke zurück, welche allein schon zeigt, dass es für sich unzureichend sei zu einer wahrhaft objektiven Welterklärung. Sei nämlich jenes Individuelle an den Dingen immerhin vernunftlos, zufällig und durchaus ohne Bedeutung; so hätte das System nicht minder doch zu erklären, wie es überhaupt nur zu existiren, in's Dasein zu gelangen vermöge. Ist alles Schöpferische, der ganze Grund der Objektivität, *nur* der sich selbst realisirende absolute Begriff; so bleibt es schlechterdings unerklärbar, ja widersprechend, dass ein so Zufälliges, dem Begriffe Entfremdetes, überhaupt zu existiren vermöge: es kann nicht sein, weil es nicht aus dem (voraussetzlichen) absoluten Grunde alles Daseins ist. — Muss aber, gleichwie Hegel es thut, zugegeben werden, dass, wie er es nennt, „Zufälliges" in der Natur, wie in der Geschichte, zum Dasein komme, d. h. solches, was er aus *seinen* Weltprincipien nicht erklären kann: so gilt der entgegengesetzte Schluss; Hegel ist damit faktisch, durch diese negative That des Nichterklärenkönnens, der Mangelhaftigkeit, der „Ohnmacht" seiner Principien geständig geworden. — Zufall in diesem (metaphysischen) Sinne nämlich ist völlig gleich der Grund-

losigkeit, d. h. dem Nichtwissen des Grundes; und wie weit ein spekulatives System jenen zugesteht, was vielmehr ein Einräumen des letztern, des Nichtwissens, gleichkommt, so weit hat es sich als unzulänglich aufgewiesen und selbst widerlegt *).

Noch einmal also: die Natur ist die absolute Unangemessenheit der Idee für sich selbst, der unaufgelöste Widerspruch, ihr Abfall von sich; — und dennoch ist sie das Unmittelbare, Vorausgegebene, ja, trotz aller jener verneinenden Bestimmungen, das nothwendig Vorausgegebene, damit sich die eigentliche Wahrheit der Idee, die Seele und der Geist, daraus entwickeln könne. Hier bleibt jedoch eine Reihe von Fragen zurück, hinter denen das Spekulative erst beginnt. Hegel ist, mit dergleichen Erklärungen über das Verhältniss der Idee zur Natur, über das lediglich Faktische nicht hinausgekommen, wobei an die entsprechende Lücke und das dialektisch gänzlich Ungenügende der Deduktion der Natur am Schlusse der Logik wieder erinnert werden muss.

Jener ganzen Auffassung liegen nämlich bewusstlos

*) Auch hierüber muss an die zusammenhangende metaphysische Dialektik verwiesen werden (Ontologie §. 176—181.), wo der Begriff der Zufälligkeit in jeder seiner drei Bedeutungen sich widerlegt und in den Begriff der Nothwendigkeit aufhebt. Aber auch das Deterministische, die Nothwendigkeit, ist in keinem Sinne das Höchste und Absolute, — was in den Kategorieen der Nothwendigkeit nachzuweisen ist (a. a. O. §. 191—202.), — sondern der Begriff der Selbstbestimmung jeglichen Wesens — jeder Urposition — aus sich selbst, worin diess seine Bestimmtheit oder innere Nothwendigkeit, zugleich daher das bewusste Wesen die Wurzel seiner Freiheit hat (§. 199—201.). Ueberhaupt muss daher an Hegels System ebensowohl der Begriff des Zufalls, als der der Nothwendigkeit widerlegt, oder gesteigert werden. Wie beide aber in seinem Systeme auf's Innigste zusammenhangen, darüber vgl. Ontologie §. 180. Anmerk. S. 308. ff.

folgende Prämissen zu Grunde: die Natur, das raum-zeitliche Dasein in seiner äusserlichen Unendlichkeit, ist gegeben; ebenso faktisch ist es aber, dass der Geist, das individuelle Bewusstsein, nur unter sinnlichen Naturbedingungen sich verwirklichen, in organischer Körperlichkeit existiren kann. Nun ist aber, laut obiger logischer Beweise, der absolute Begriff der alleinige Grund alles Objektiven; ist ferner in der Natur so vieles Begrifflose, ja Begriffswidrige anzuerkennen, so kann diese nur als die dem Begriffe schlechthin unangemessene Existenz, aber, da sich faktisch aus ihr der individuelle Geist erhebt, doch nur als die „nothwendige" Bedingung jenes höhern, dem Begriffe angemessenern Daseins angesehen werden.

Wir können nicht umhin, diese ganze Argumentation für seicht und nach allen Seiten hin ungenügend zu erklären: Nicht so, durch blosses Einreihen des Faktischen in die Nothwendigkeit des Begriffes, kann ein metaphysisches Problem, — ein „unaufgelöster Widerspruch", — seine Erledigung erhalten; es ist eben die hier zu lösende Frage: warum der (individuelle) Geist einer solchen Vermittlung bedürfe, wie sie faktisch vorliegt, warum zu seiner Verwirklichung ein so ungeheuerer Apparat bewusstloser Naturstufen nothwendig sei? Hegel hat das Problem gestellt, nicht gelöst.

Ebenso behauptet er zufolge derselben, aus dem Faktischen sogleich in die Begriffsnothwendigkeit sich erhebenden Begriffswendung: die Natur ist die unmittelbare, jedoch die ihr unangemessene, ihr selber widersprechende Existenz der absoluten Idee. Aber wie seltsam, hier sich die Frage gar nicht beigehen zu lassen, oder kein Bedenken darin zu finden: wie die absolute Idee zu dieser widerspruchsvollen Existenz gekommen sein möge, noch dazu, wenn sie ihre Unmittelbarkeit sein soll? Was wäre auch sonst diess für ein räthselhaftes Dasein der Idee, eine Unmittelbarkeit derselben, die dennoch zugleich mit dem Widerspruche gegen sich selbst, gegen die Wahrheit des eigenen Begriffes, zu kämpfen hat? Ueberhaupt ist es die

härteste, paradoxeste Auffassung der Natur, sowohl an sich, wie im Verhältnisse zum ganzen Systeme, mit welcher sich je wohl eine Philosophie hat genügen lassen.

Es soll nämlich das Absolute, die „absolute Idee" sein, die in der Natur mit einem ihm fremden Elemente, mit dem Widerspruche gegen sich, behaftet ist. Eine solche Bestimmung schliesst jedoch den Begriff des Absoluten gerade aus. Ist die Natur in der That die Unmittelbarkeit eines unaufgelösten Widerspruches, so kann dieser nicht am Absoluten, am höchsten Principe, haften; denn, abgesehen davon, dass ein solcher Selbstwiderspruch auf einen kaum verhehlten Dualismus im Absoluten selbst hinauslaufen würde, wäre noch bestimmter dagegen zu sagen, dass die Nothwendigkeit, welche die absolute Idee zwingt, in unmittelbarer Existenz der Widerspruch mit sich zu sein, offenbar das Höhere gegen dieselbe ist: sie wäre dann das Absolute, nicht mehr die fälschlich zum Absoluten erhobene Idee.

Aber wie willkührlich, nebulos und doch dürftig sind alle diese Hegelschen Bestimmungen; wie lassen sie durchaus das eigentliche Wesen des Problemes, den Schöpfungsakt eines Objektiven, einer Natur, zu erklären, im Dunkel! Ja sie schneiden den Antrieb zu jeder weitern Erforschung desselben ab durch eine Assertion, die weder hinreichend erwiesen scheint, noch einen scharfbestimmten Sinn darbietet. In der That lässt sich der gänzliche Mangel an Klarheit und lichtvollem Unterrichte an dieser Stelle des Systems nur aus der abstrakten Dürftigkeit des ganzen Princips begreiflich finden: die Fakticität zu erklären, vermag es nicht; so muss sich Hegel begnügen, diese Fakticität der Natur, gerade so, wie er sie in allgemeine Begriffe gefasst hatte, als ein schlechthin nothwendiges Moment in der absoluten Idee eben nur zu behaupten. Das Lehrreiche und Brauchbare für die Zukunft der Spekulation liegt hier wirklich nur in dem indirekten Geständnisse Hegels, dass ein solches, im Widerspruche mit sich selbst begriffenes

Dasein nicht das Absolute sein könne, und in dem sich daran hervordrängenden Bewusstsein, wie viele Zwischenfragen hier übergangen seien.

Sprechen wir nämlich hier nochmals aus, was wir schon an einem andern Orte in Erinnerung brachten: — das eigentliche Grundproblem des Idealismus, d. h. derjenigen Weltansichten, welche den Erklärungsgrund alles Daseins im Principe der Vernunft und einer intellektuellen That derselben finden, also des Hegel schen, wie des Schelling schen und Fichte schen Systems, ebenso im Alterthume der Lehren Platons und des Aristoteles, — das Grundproblem und zugleich die Schwierigkeit desselben ist nicht, die Existenz eines kreatürlichen Geistes, sondern die des Nichtgeistigen zu erklären, noch dazu, wenn die massenhafte Ueberwucht des Wirklichen sich als das Bewusstlose, Unfreie, den Geist noch Negirende zeigt. Es müsste — sagten wir schon einmal *) — nach der wahren Schätzung vielmehr als das Erstaunenswertheste und Räthselhafteste erscheinen, wie der Geist, einmal als der Urgrund und das Wirksame in Allem erkannt, in seiner Unmittelbarkeit doch in Nothwendigkeit und Bewusstlosigkeit versenkt, somit seinem wahren Begriffe durchaus zuwider, als blindwirkende Natur erfunden zu werden vermöge.

Es ist das alte Problem, dessen wir uns schon von Schelling her aus seiner Abhandlung über die Freiheit erinnern; aber auch der Lösung, wie sie dort gegeben ist: — Hegel hat sich begnügt, Beides zu ignoriren und zu überspringen. — Es ist das Schicksal alles Lebens, wie alles Geistes, selbst in Gott, vom Zustande der Einwickelung, der Negation gegen sich selbst, auszugehen, um erst im Gegensatze damit, sich empfindlich, seiner bewusst zu werden. Warum uns metaphysisch, im absoluten

*) Zur spekulativen Theologie: Zeitschrift etc. Bd. V. H. 1. S. 101—103.

Principe, diese Auskunft nicht ausreichend scheine, haben wir dort auseinandergesetzt; es ist sogar zweifelhaft, ob wir darin noch die jetzige Meinung Schellings erkennen dürfen. Aber auch von diesen historischen Bezügen abgesehen, leuchtet ein, dass diess ein allgemein metaphysisches Problem ist, welches in die von Hegel übrig gelassene Lücke zwischen Logik und Naturphilosophie hineinfällt, deren Weite und Tiefe man auch daran etwa ermessen mag: eine ganze Wissenschaft, die spekulative Theologie und darin eine (das Objektive erkennende) Schöpfungslehre hat zwischen beiden Platz zu nehmen. —

Die Dialektik der Hegelschen Naturphilosophie in ihren allgemeinen Umrissen dürfte als gelungen und richtig angesprochen werden: aber sie war nach der grossen Schellingschen Vorarbeit, nach Steffens, Okens Leistungen, überhaupt nach der ganzen universalen Richtung, welche die Naturwissenschaft durch jenen ersten Impuls erhalten hatte, etwas kaum mehr zu Verfehlendes. Wir bringen Folgendes daraus zur Sprache.

Die Natur ist an sich ein lebendiges Ganze, als solches aber ein System von Stufen, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt, aber nicht so, dass die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Der Natur ist gerade diese Aeusserlichkeit eigenthümlich, die Unterschiede aus einander fallen und als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen. „Der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben" (§. 249. 251.). Hiermit erklärt sich Hegel durchaus gegen die bekannte (von Oken insbesondere aufgebrachte und in's Einzelne ausgemalte) Vorstellung des Hervorgehens der Pflanzen und Thiere aus dem Meere, oder des allmähligen Uebergehens der niedern Thierorganisationen in die höhern, wobei man einen unbestimmbar langen Zeitraum zu Hülfe nimmt. Die Kategorie daher, welche Hegel festhält, ist

die unstreitig sehr berechtigte und wahre: die Natur in allen ihren Momenten ist schlechthin geschlossene Totalität, sie ist (der Idee nach) durchaus die Eine, zugleich gesetzte; ein wahrhaftes Vor und Nach kann in ihr nicht stattfinden. (Und so erklärt er sich auch in seiner „Philosophie der Geschichte" S. 55. 58. u. s. w. ganz folgerichtig gegen alle die Fragen nach dem vorhistorischen Entstehen des Menschengeschlechts, seinen Paradieseszuständen u. dgl.: nur mit dem Geiste und seiner Freiheit beginne die philosophische Betrachtung desselben und so auch eine Philosophie der Geschichte.)

Aber hier wird der Begriff der Natur, als der innerlich (ideell) Einen und geschlossenen, bloss entgegengestellt der naturhistorisch erwiesenen Thatsache, dass diese an sich Eine Natur doch nur allmählich, in grossen Zeiträumen, sich stufenweise entwickelt und später erst, mit dem Hervortreten des Menschen, geschlossen hat. Jene Einheit des Begriffes der Natur kann diese zeitliche Genesis derselben nicht erklären, aber hat auch kein Recht sie zu läugnen, oder zu — ignoriren. Das Letztere scheint hier indess stattgefunden zu haben, und dann ist Oken in seinem Rechte, der wenigstens das Vorhandensein eines Problems darin anerkannt und den Versuch gemacht hat, es zu lösen. —

Die innere Bewegung der Idee durch jenen Stufengang der Natur besteht darin, dass sie sich als das setze, was sie an sich ist, dass sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Aeusserlichkeit, „welche der Tod ist" (todte, unorganische Natur), in sich gehe, um zunächst als Lebendiges zu sein — aus dem universalen Allleben, der Centrumlosigkeit, zuerst nur ein Individuelles (Organismus) zu setzen; aber ferner auch diese Bestimmtheit, in der sie nur Leben ist, zur Existenz des Geistes aufhebe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist.

So zerfällt die Naturphilosophie in die Mechanik, die Physik und die Organik. Die erstere betrachtet,

nach den abstrakten Formen der Aeusserlichkeit, Raum und Zeit, das vereinzelte, aber noch nicht als concret (qualitativ) gefasste, Aussereinander, — die Körper, als nur vereinzelte Materie (Schwere), und ihr Verhältniss zu einander in jenen abstrakten Formen des Raumes und der Zeit: Trägheit der Körper, Stoss, Druck, Fall (§. 262-68.). Aber die selbstlosen, auf ein fremdes Centrum sich beziehenden Körper heben sich auf in die Totalität der allgemeinen Gravitation der Weltkörper gegen einander, in deren absolut freier Bewegung keiner derselben absolutes Centrum, sondern ebenso einzelner Moment, ja, als sich bewegender, Subjektivität ist, wie anderntheils wesentlicher (Begriffs-) Moment in dem Systeme der Weltkörper wird, in welchem sich die Idee realisirt zeigt, in der Unmittelbarkeit der Materie sich dargestellt hat (§. 269—71.).

Die Materie hat jedoch dadurch Individualität, insofern das Fürsichsein (die Subjektivität) des Körpers zugleich nun an ihm erscheinen, sein Räumliches aus sich selbst, der allgemeinen Schwere gegenüber, bestimmen muss; das allgemeine Gebiet der physikalischen Qualitäten, — als Inhalt der „Physik“ (§. 272. ff.).

Hier tritt zuerst ebenso, wie vorher, das Allgemeine voran, die universalen Formen der Materie, die „allgemeinen physikalischen Individualitäten“ (§. 272. f.), vor allen das Licht, als erste qualificirte Materie, aber zugleich als die reine Identität mit sich, die doch den Unterschied, Trübung und Farbe, als Moment in sich trägt: (§. 275. 76. vergl. §. 317. ff., was mit der Schellingschen, überhaupt mit der Auffassung der frühern Naturphilosophie ganz übereinstimmt.) — Aber die Körper dieser reinen Identität sind die Fixsterne, die Sonne zugleich, als Moment einer Totalität von Weltkörpern (eines Sonnensystemes), zu betrachten. Sie repräsentirt darin die Seite der abstrakten Allgemeinheit oder Identität: auf die andere Seite treten, als die

Körper des Gegensatzes, der Mond, als Körper der Starrheit, der, des metereologischen Processes und darum der Atmosphäre entbehrend, der Niederschlag vorhergehender Revolutionen ist; — und der Komet, eine unruhige, kernlose Dunstmasse, welche, bestandlos, sich erzeugt, und wieder zerstäuben mag (§. 279.). Der Weltkörper der wahren Individualität, des concret Allgemeinen, ist aber der Planet, in welchem die physikalischen Qualitäten als seine Momente, als die Unterschiede, zu denen er sich aufschliesst, und deren gemeinsamer Grund er bleibt, enthalten sind (§. 280.).

So werden die allgemeinen physikalischen Qualitäten zu Momenten des Weltkörpers, des Planeten, herabgesetzt: er ist selbst das allgemeine Individuum, welches sich in sie dirimirt, und sie als die Unterschiede seines Processes setzt: die Luft, als das Element der unterschiedlosen Einfachheit, welches das Individuelle und Organische in sich aufzehrt und überhaupt alle specifischen Unterschiede bewältigt, — die negative Allgemeinheit: — die Elemente des Gegensatzes, Feuer und Wasser, jenes die stete Unruhe des Verzehrens, welches, der Andern vernichtend, damit in sich selbst erlischt und in den Gegensatz seiner selbst, die Neutralität, übergeht; diess das schlechthin Neutrale und darum vielgestaltig Bestimmbare und sich Umgestaltende. Die Erde (die zunächst noch unbestimmte Erdigkeit überhaupt) ist die concrete Totalität und der feste Träger, an welchem jene Unterschiede in einander übergehen (§. 281—85.).

Diese zugleich in einander übergehenden Unterschiede der Elemente bringt nun die Erde, der Planet, im elementarischen Processe (§. 286. ff.), stets angefacht durch die Thätigkeit des Lichts (vgl. §. 287.), immer von Neuem aus sich hervor, und führt sie in einander über. Hierin, so wie im Vorigen, trotz mancher nur abstrakten Parallelen und Schematismen, enthält Hegels Naturphilosophie einen wesentlichen Fortschritt gegen die frühere Schellingsche; sie hat den Begriff der Indivi-

dualität und Lebendigkeit des Welt-(Erd)körpers tiefer und reicher durchgeführt, als es von Schelling (in seinem Bruno) geschehen. Die Doppelheit jenes Processes ist einestheils die Diremtion der Erde in den Gegensatz von Starrheit und Flüssigkeit, anderntheils das Zurücknehmen dieser Extreme in die eigene Negativität, wodurch die einzelnen Elemente in einander übergehen oder sich aus einander erzeugen: die vollständigste Erscheinung dieses Processes ist das Gewitter, wie andererseits die Bildung von Atmosphärilien, in welcher der Process selbst bis zur Bildung eines innern Kernes fortgeht (§. 288.).

Indem wir die beiden nächsten Abschnitte der Naturphilosophie: die Physik der „besondern" und der „totalen Individualität" hier übergehen müssen, deren summarische Betrachtung uns zu viele Bedenken und Schwierigkeiten machen würde; scheint es uns im Folgenden ein ebenso tiefer, als richtiger Gesichtspunkt, dass Hegel die geologische Natur als den ersten Moment der organischen Physik bezeichnet hat (§. 338. ff.). Die Erde ist lebendige Totalität, selbst Individuum; so aber das allgemeine System der individuellen Körper geworden, und zugleich die Grundlage aller Processe derselben unter einander, ist sie, als dieser erste, vorausgesetzte Organismus, nun nicht mehr die lebendige, sich wiederherstellende Thätigkeit: ihr Bildungsprocess ist ein vergangener, erloschener; und so zeigt sie unmittelbar nur noch die äusserliche „Gestalt" eines Organismus (?), während dadurch gerade, dass dieser Process erloschen ist, die reale Möglichkeit des Lebens, welche überall durch sie ausgegossen ist, hervortreten muss, an den Gebilden der universalen Generation, welche auf jedem Punkte des Landes und des Meeres in vorübergehende Lebendigkeit ausschlägt (§. 341.).

Durch diesen in seinen Folgerungen tiefreichenden Blick hätte Hegel die eigene frühere Behauptung von der jeder Zeitentwicklung entbehrenden Totalität aller Naturstufen mit und neben einander widerlegt; zugleich

wäre darin die Ausführung des ältern Schellingschen Gedankens (Zeitschrift für spekul. Physik II. 2. S. 120. 21.) eingeleitet, dass die Organisationen nicht sowohl aus der Erde hervorgegangen seien, als die Erde selbst sich in sie verwandelt habe, welcher dadurch auch das Schiefe und der Missdeutung Unterworfene, welches ihm in dieser Unbestimmtheit beiwohnt, verlieren müsste. Wie sehr zugleich die neuesten Erfahrungen jenen Gedanken bestätigen, welche darauf hinweisen, dass das erste Auftreten jenes universellen Lebensprocesses wieder in die Erstarrung des Gesteins zurückgesunken sei, dass ganze geologische Ablagerungen nur Residuen organischer Processe sind, dass in den frühesten Erdperioden daher die geologischen und organischen Processe einander gewirkt haben: diess bedarf hier gleichfalls nur der Erinnerung.

Die Unmittelbarkeit des individuellen Organismus wiederum ist nun in der vegetabilischen Natur dargestellt. Jeder Theil der Pflanze ist die ganze Pflanze; das Leben kommt in ihr stets ausser sich, sie bringt im Keimen und Sprossen immer nur gleichartige Individuen hervor (dasselbe was freilich auch in der Thierwelt von den Protozoen und Pflanzenthieren zu sagen wäre). Die getrennten Geschlechter bei der Pflanze und die Saamenbildung sind daher im Ganzen als ein Ueberfluss anzusehen, da der Gestaltungs- und Assimilationsprocess der Pflanze selbst schon zugleich Produktion neuer Individuen ist (§. 243. 244. 248.).

Hier äussert aber gelegentlich Hegel einen der tiefsten Sätze für die ganze Biologie und namentlich auch für die Auffassung des Begriffs der organischen Chemie (§. 345. mit Anmerk. S. 356. vgl. §. 365. S. 373.): Der Lebensprocess der Pflanze erscheint nothwendig dunkler, als der des Thieres, weil er einfacher ist, die Assimilation weniger Vermittlungen durchgeht, und die Veränderung als unmittelbare Infektion geschieht. Bei allen (natürlichen und geistigen) Lebensprocessen, wie in der

Assimilation, ist es die Hauptsache zu erkennen, dass die Veränderung, welche die Stoffe in ihrer specifischen Bestimmtheit erleiden, nicht in der Weise „chemischer oder mechanischer Allmählichkeit", sondern einer „unmittelbaren Verwandlung" des einen in den andern gedacht werden muss. Dieser einfache Blick oder vielmehr die treffende Anerkennung der Thatsache, wie sie in allen Akten der natürlichen, wie der geistigen Assimilation (z. B. im Erkennen überhaupt, in der Verwandlung des äusserlich Angeschauten in eine innere Vorstellung, im Versenken jener in den ideellen Abgrund des Gedächtnisses) sich allgegenwärtig vollzieht, ist eine der grössten Entdeckungen Hegels, und der faktische Beweis von der Wahrheit des Idealismus. Es findet hier überall thatsächlich eine Umwandlung in ein schlechthin Neues und Anderes, d. h. nach der gewöhnlichen Reflexionsansicht, ein Werden aus dem Nichts Statt, durch die absolute Uebermacht unsichtbarer (ideeller) Kräfte über die erscheinende Materie *).

Im thierischen Organismus ist endlich der wahre Ausdruck des Lebens, die sich unmittelbar verwirklichende Subjektivität, erreicht: seine Theile sind Glieder, in denen der Organismus die selbstische Einheit festhält. Erst hier findet die vollendete und zugleich ununterbrochene Assimilation Statt; der thierische Organismus also hat freie Bewegung (er bestimmt sich selbst nach innerm Zufall zum Orte: er hebt Raum und Zeit zur freien Idealität auf): er hat Empfindung, durch den ganzen Körper ausgegossenes Gefühl, und in den höhern Thieren Stimme und innere Wärme (§. 350. 51.). — Hier sind nun die fernern Bestimmungen Hegels allgemein bekannt: das Thier bringt es am Höchsten nur zum Gattungsprocesse, und die Gattung ist eigentlich das wahre Individuum, aus welchem das einzelne Thier ebenso wohl

*) Vergl. Idee der Persönlichkeit, 1834. S. 138. 141—143. 145.

hervor-, als darin untergeht. Es ist die allgemeine Unangemessenheit des Einzelnen (§. 374—76.), dass seine Idee nur auf unmittelbare Weise an ihm realisirt, dass sie in ihm nur an sich, aber nicht für sich selbst (geistig, bewusst) ist. Diess ist seine ursprüngliche Krankheit, der Keim seines Todes, und, indem die einzelne Lebensthätigkeit sich abstumpft und verknöchert, der Tod des Natürlichen.

Aber hiermit ist im Lebendigen der Idee, dem an und für sich seienden Begriffe, kein Genüge gethan. „Die Subjektivität ist in der Idee des Lebens der Begriff; — durch das aufgezeigte Aufheben der Unmittelbarkeit ihrer Realität ist sie mit sich selbst zusammengegangen; das letzte Aussersichsein der Natur" (im lebendigen Organismus) „ist aufgehoben, und der in ihr nur an sich seiende Begriff ist damit (?) für sich geworden: — der Geist" (§. 376.). Wir haben uns über die Art dieses „dialektischen" Ueberganges schon an der parallelen Stelle, in der Logik, erklärt, worauf hier verwiesen wird. Wir können darin keineswegs eine positive Deduktion des Geistes, als solchen, erblicken, wie es die Hegelsche Darstellung behauptet, sondern nur den negativen Beweis, dass in der Natur die adäquate Wirklichkeit der Idee nach der einmal gefundenen Formel des Anundfürsich noch nicht angetroffen werde, dass mithin ein höheres Dasein derselben schlechthin gesucht werden müsse, welchem das Faktum des endlichen Geistes bestätigend entgegenkommt. Auch hier ist der „dialektische Beweis" nur das Einreihen der Fakticität in die (voraussetzliche) Nothwendigkeit des Begriffes.

Wichtiger ist es indess, noch einmal zurückzublicken, wie innerhalb der Naturphilosophie die absolute Idee, Gott, sich gesteigert habe, welche erweiterten Bestimmungen seinem Begriffe zu Theil geworden seien? — Aber er ist nur eingeschrumpft zu dem kosmischen und tellurischen Processe; da ferner jedoch Fixstern, Komet und Trabant

lediglich die abstrakten Momente, der Planet, bestimmter die Erde, allein das concret Allgemeine, der individualisirte Weltkörper ist: so kann nur der Erde zugestanden werden, gleichwie der concrete, individualisirte Mittelpunkt des Universums, ebenso die einzige oder höchste Selbstverwirklichung Gottes in Weltkörpergestalt zu sein: auf der Erde gewinnt er Leben, und bereitet sich in diesem die Stätte, Geist zu werden, zum Selbstbewusstsein zu kommen. Als Erdleben, endlich als Erdgeist in dem letztbezeichneten, ausdrücklichen Sinne, wird er innerhalb der Naturphilosophie bestimmt.

Hier zeigt sich jedoch, zu welcher beschränkten Ansicht auch vom sinnlichen Universum der Pantheismus zusammensinkt, wenn er begriffsmässig und konsequent sich durchführt, — eine Seite der Sache, welche bisher von Freunden, wie Gegnern desselben weniger erwogen zu sein scheint. Es ist auch diess die Folge seines Grundprincips, die Weltentwicklung als die eigene Entwicklung Gottes fassen zu müssen, indem Gott, an sich selbst oder vor der Welt, nur die abstrakte, substantielle Einheit derselben ist, — das concrete Centrum, das eigentliche, an und für sich seiende Selbst aber, erst innerhalb ihrer zu suchen hat. So entsteht dem Pantheismus nur die Wahl, auf jede Gefahr hin, entweder die Macht der Konsequenz walten zu lassen, dann aber sich der engsten, maulwurfsartig in das unmittelbare Dasein, in die Erde, sich einwühlenden Weltansicht preiszugeben, oder die Rechte des Begriffes in diesem Gebiete ausdrücklich zu verleugnen, und sich mit unklaren, bodenlosen Phantasieen hinzuhalten.

Es wäre nach diesen Prämissen reine Begrifflosigkeit, anzunehmen, dass das Absolute, der allgemeine Naturgeist, der aber sich zu finden trachtet, völlig ohne Centrum oder in sporadischer Vereinzelung sich auf allen Weltkörpern verlebendige und vergeistige; es wäre ein Pandämonium, welches der Idee der Einheit, die in dem verwirklichten Gegenbilde, ihrem bewussten Selbst, ebenso eine letzte Höhe

und einen absoluten Mittelpunkt der Selbstanschauung setzt, schlechthin widerspräche. Kommt Gott erst im creatürlichen Geiste zum Selbst, die an und für sich seiende Idee, erst durch ihren Weltprocess vermittelt, zum ausdrücklichen Fürsichsein: so kann sie sich nur in Einem Geiste, einem höchsten oder absoluten Menschen, verwirklichen, und auch im Menschengeiste wäre Zersplitterung und Vereinzelung der alte Widerspruch, — eine Instanz, welche noch einmal später geltend gemacht werden wird. Aber diese letzte Weltansicht, die eigentlich unvermeidliche Konsequenz des Pantheismus, wäre an ihrem Theile so abentheuerlich und so bornirt zugleich, dass sie, bis in ihre einzelnen Grundzüge herab verfolgt, um einen Ernst und eine Wahrheit aus ihr zu machen, in der That dadurch schon, als eine völlig widersinnige, widerlegt ist.

So sieht sich der Pantheismus von beiden Seiten mit dem Endpunkte seiner Naturphilosophie zurückgewiesen: will er der äusserlichen Unendlichkeit des Universums ihr Recht thun und eine Bedeutung lassen, so vereinzelt sich ihm dasselbe in ein begriffloses Zerfallen unendlicher kosmischer Individualitäten; es ist eine leere Dasselbigkeit, keine reale Einheit in der Welt. Oder wird der Werth des Universums und die eigentlich geistig göttliche Gegenwart einzig auf die Erde zusammengedrängt; so lässt sich die innere Unwahrheit und das Missverhältniss einer solchen Kosmologie zu den andern feststehenden Erkenntnissen derselben kaum verleugnen. Auch schon von dem allgemeinsten naturphilosophischen Gesichtspunkte aus gesehen, sind daher bloss pantheistische Voraussetzungen durchaus unfähig, das Problem der Welt zu lösen; seine Lösung fällt durchaus jenseits dieses Standpunktes in ein specifisch dem Pantheismus unzugängliches Princip.

Wir sind in die Philosophie des Geistes eingetreten, und müssen Hegel'n sogleich, als sein Hauptverdienst in diesem Theile der Philosophie zuerkennen, den Begriff des Geistes in seinem charakteristischen Unterschiede vom niedern Naturdasein sowohl, wie auch von dem Begriffe des Lebens und der bloss seelischen Einheit, auf das Schärfste bezeichnet zu haben. Zwar hatte Kant durch den Begriff der synthetischen Einheit der Apperception (das: Ich denke müsse alle Vorstellungen begleiten können), Fichte durch den Satz, dass alle Unterschiede im Ich nur Selbstbestimmungen desselben seien, in denen es mit sich identisch, Ich = Ich, bleibt, jener erschöpfenden Auffassung vorgearbeitet. So blieb es für Hegel noch das Ei des Columbus, seinen rechten Begriff zu treffen; dennoch gehörte der Geist eines Columbus dazu, es mit solcher Energie zu thun, und die Folgen für die ganze Wissenschaft sind die allerentscheidendsten: jede materialistische oder sensualistische Ansicht und Erklärungsweise geistiger Erscheinungen ist aus dem einfach gedachten Wesen des Geistes widerlegt; das Princip des Idealismus, der Beweis von der Alleinwahrheit des Ideellen, hat sich auch hier befestigt und durchgeführt; denn jenes absolute Ineinandersein der Unterschiede und entgegengesetzten Zustände, die ebenso durch sie alle hindurchgreifende Einheit des Geistes, die in jedem ganz, und doch zugleich schlechthin frei von jedem, und nur in sich ist, kurz, was Hegel die absolute Negativität nennt (§. 381.), und was die Natur des bewussten Geistes ausmacht, widerstreitet allen materialistischen und sensualistischen Voraussetzungen.

Die Form des Aussereinanderseins in der Natur, sagt Hegel (§. 380.), wonach hier die besondern Stufen und Bestimmungen ihrer Entwicklung, als äusserlich selbstständige Existenzen, einander gegenüber treten — (im lebendigen Organismus jedoch nicht mehr in diesem Sinne, denn auch hier findet schon ein ideelles Ineinanderwirken der organischen Theile Statt), — wo die Bestimmungen der

Sinne zugleich als reale Eigenschaften der Körper, und noch äusserlicher, als geschiedene Elemente, existiren: diese Form ist in der Existenz des Geistes überwunden. Die Stufen des Geistes sind zugleich in Eins gezogen, sie sind wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höhern Entwicklungsstufen, so wie es umgekehrt gilt, dass die höhern Geisteszustände schon in den niedern, aber als unmittelbare, bewusstlose, — (wir dürften passend hier den von Hegel bei anderer Gelegenheit verworfenen Ausdruck der Physik hereinziehen, als „latente") — gegenwärtig sind. So ist in der Empfindung alles höhere Geistige, als Inhalt oder Bestimmtheit, enthalten: man könnte oberflächlicher Weise zugleich in ihr dessen Quelle und Wurzel suchen; aber sie ist nur dessen aufzuhebende Unmittelbarkeit. Darum ist es jedoch nöthig, um diese niedern Stufen in ihrer empirischen Existenz und Abgränzung bemerklich zu machen, an die höhern zu erinnern, in welchen sie zu Momenten herabgesetzt existiren, und auf diese Weise auch in ihnen einen Inhalt im Voraus anzuerkennen, der sich eigentlich erst später, nach der vollzogenen Entwicklung, in seiner Ausdrücklichkeit darbietet: der Schlaf des Geistes ist nur an seinem Erwachen zum Bewusstsein, die Verrücktheit nur am Begriffe des Verstandes und dergl., richtig zu fassen (§. 380. 389. mit Anm. S. 400. §. 399. 408. mit Anm. S. 427. f., §. 412. u. s. w.): treffliche, durchgreifende Bestimmungen, welche nicht nur der psychologischen Forschung, sondern auch der vergleichenden Naturbetrachtung zur wesentlichsten Richtschnur werden könnten. An der entwickelten, zum Unterschiede herausgestellten Erscheinung muss auch rückwärts derselbe, nur noch unentwickelte Zustand erkannt werden, nicht umgekehrt, wie es gewöhnlich versucht wird: das Höhere kann nur der Schlüssel zum Begreifen des Niedern, Dunklern, mithin Schwierigern werden. —

Das Wesen des Geistes ist es, als für sich seiende Allgemeinheit sich zu besondern, und hierin identisch

mit sich zu bleiben; die Bestimmtheit des Geistes ist daher, sich zu offenbaren, d. h. nicht so, dass er Etwas offenbart, sondern dass seine ganze Natur darin besteht, offenbarend zu sein, seine Innerlichkeit und Substantialität vor sich in's Bewusstsein herauszustellen, (§. 383. 84.); — derselbe Begriff, welcher uns schon bei Fichte, in seiner zweiten Gestalt der Wissenschaftslehre, begegnete: das Wissen ist an sich selbst absolutes Erscheinen in der Form der Sicherscheinung; das Innere, Substantielle aber, was da erscheint, ist das Wesen Gottes. Ebenso ist die Natur die absolute Fakticität, das Vorausgesetzte des Wissens, seine Welt, an welchem das Ich, als das freie, (vgl. §. 382.), sich entwickelt. Ganz dieselben Grundbestimmungen von der Natur finden wir sogleich nun auch bei Hegel, nur ohne die bloss abstrakte und subjektiv idealistische Auffassung von der Natur, welche wir jedoch auch an der spätern Wissenschaftslehre als eine Inkonsequenz und ein Selbstmissverständniss derselben nachwiesen (vgl. oben S. 553. f. 578. ff.), so wie in ungleich reicherer Durchführung und Gliederung der Lehre vom Geiste, als es durch Fichte geschehen; dennoch ist es dasselbe Princip bei diesem, wie bei jenem. Wenn wir jedoch gegen Hegel den Vorwurf erheben müssen, dass er Gott hierbei nur auf einseitige Weise, nur innerhalb der Welt, als Geist zu bestimmen vermochte, — dass er ihm bloss der Welt- oder Erdgeist ist, so entgeht Fichte in der That nur dadurch diesem Vorwurfe — nicht weil er ein anderes, höheres Princip gehabt hätte, sondern weil er mit ihm aus der subjektiv idealistischen Haltung nicht herausgetreten ist (vgl. S. 682.): die Welt, als Werdende, Wandelbare, ist ihm nur Erscheinung, Phänomenon; das allein Reale ist das Sein, das Wandellose, als welches er Gott, im Gegensatze mit der Welt, bezeichnet. Seine Philosophie ist Akosmismus und darum allein, um dieses abstrakten Mangels willen, frei von pantheistischen Bestimmungen.

An dieser principiellen Identität beider Systeme lassen

die nachfolgenden Erklärungen Hegel's nun keinen Zweifel (§. 284.):

„Das Offenbaren, — welches, als noch abstrakte Idee, in der Natur Werden ist, — ist, als Offenbaren des Geistes, der frei ist, Setzen der Natur, als seiner Welt, aber zugleich damit" (da der Geist nur zu werden, an der Negation seiner selbst, die er doch selber ist, zu erwachen vermag), „Voraussetzen der Welt, als einer selbstständigen Natur". Der absolute Begriff, der an sich selbst freilich auch die Natur ist, kann dennoch nur innerhalb der Natur für sich selbst, oder zum Geiste, werden, welcher mithin jene, als ein ihm Vorausgesetztes, sich gegenüber behält, und sich erst aus ihr zu gewinnen hat. „Das Offenbaren im Begriffe ist" (daher) „Erschaffen der Natur, als seines Seins, in welchem er" (der Begriff und der Geist) „die Affirmation und Wahrheit seiner Freiheit sich giebt"; und dieser Process ist nun der des Geistes in seiner subjektiven Innerlichkeit und in seiner weltgeschichtlichen Objektivirung.

„Das Absolute ist der Geist", diess ist die höchste Definition des Absoluten; diese Definition zu finden, und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie; auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt, aus diesem Drange allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. Als Vorstellung ist sie früh gefunden worden, und es ist Inhalt der christlichen Religion, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Aufgabe der Philosophie ist es, ihn im Begriffe zu fassen; und „diese kann so lange nicht wahrhaft und immanent gelöst werden, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenstand und ihre Seele ist" (S. 393.).

Hier kündigt sich nun der Sinn und das Endresultat des dritten Theiles dieser Philosophie schon vorläufig an: bei einer andern Gelegenheit sagt Hegel, der Glaube an eine Vorsehung, an ein göttliches Walten in der Geschichte,

sei diese Zuversicht, dass der absolute Begriff der Natur und dem menschlichen Geiste immanent, dass nur er es sei, welcher sich in ihnen verwirkliche. Diese innere, objektive Vernünftigkeit desselben, die ebenso in den Ereignissen der Weltgeschichte das Substantielle ist, wie sie sich in den universellen Vorgängen der Natur offenbart, nur hier mit Nothwendigkeit und zufälliger Aeusserlichkeit behaftet, wie dort in der Gestalt der Willkühr und eines subjektiven Beliebens, — diese objektive Vernunft des Weltgeistes ist der eigentliche Inhalt jener Zuversicht, der Begriff einer Vorsehung; und diesen hat die Philosophie nicht sowohl überhaupt nur zu bestätigen, als ihn vielmehr in seiner nähern Bestimmtheit nachzuweisen, und die immanente Begriffsmässigkeit der Natur, wie der Weltgeschichte im Concreten, zu begreifen. Diess ist die ächte „Theodicäe der Wirklichkeit".

Wir haben damit wiederum die Elemente der vollsten Wahrheit und des Irrthums, in seiner hartnäckigsten Einseitigkeit, ineinandergeflochten vor uns: es sind ganz nur die Voraussetzungen, welche sich uns am Schlusse der Phänomenologie des Geistes unerwiesen ergaben. Die absolute Substanz, welche zugleich als Subjekt zu fassen ist, der absolute Geist, wird hier abermals nur als der Weltgeist bestimmt, als ob in keinerlei Bedeutung davon die Rede sein könne, ihm eine andere Subjektivität zu vindiciren! Zwar, dass jener substantielle Geist der Weltgeschichte göttlicher Natur und Abkunft sei, wird keine Philosophie bezweifeln; dass das Absolute aber nur in solcher Weise Weltgeist sei, das ist das Unerwiesene, Vorausgesetzte, — es wird sich späterhin zeigen: — auch das Widersinnige und Widersprechende. —

Auch in der Philosophie des Geistes, wie im vorigen Theile des Systems, können wir von den einzelnen Ausführungen und Resultaten absehen, um den Sinn des Ganzen zu würdigen; denn ganz unabhängig von dem allgemein metaphysischen Gesichtspunkte, in welchem Hegel die psychologische Entwicklung des Geistes betrachtet, kann

man in dieser Wahrheit und Tiefe finden. Und in der That hat Hegel nach unserm Urtheile die immanente Entwicklung des Geistes zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein mit einer Stetigkeit und einer Umfassung ausgeführt, welche die Psychologie weit über den Rang hinausgehoben hat, in welcher er sie fand, trotz der reichhaltigen Vorarbeiten des ältern Carus und der für die allgemeine Theorie wichtigen und treffenden Untersuchungen von Chr. Weisse über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele (Leipzig 1811., vgl. oben S. 406.). Bei allen weitern Fortschritten, welche die Lehre vom menschlichen Geiste zu machen hat — und vor allen Dingen hat sie einen fundamentalen, durchgreifenden zu thun, den individuellen Geist als concrete Substanz zu erweisen, oder zu zeigen, wie jeder in wahrem Sinne „Original" sei, — wird sie dennoch die Hegelsche Untersuchung zum Ausgangspunkte und zur festen Grundlage zu machen haben. —

Der Geist — hier als die substantielle Totalität des Menschengeschlechts zu fassen, — hat sich selbst erst aus der Natur, aus einer ihm objektiven, äusserlichen Natur sowohl, wie aus seiner eigenen Natürlichkeit, emporzuentwickeln. Diess betrachtet die Anthropologie, als die Wissenschaft von der Naturbestimmtheit des Geistes (§. 388. ff.). Der Geist ist hier nur noch Seele: theils durch seine Verwirklichung mit der Erde in das kosmische, siderische und tellurische Leben derselben versenkt, gleich dem Thiere, aber vor dem erwachenden Bewusstsein diese dumpfen Beziehungen verschwinden lassend; theils in die eigenen natürlichen Unterschiede eingehend: die Racenverschiedenheit, die Vereinzelung in Völker- und Localgeister, die Geschlechtsdifferenz, und die völlig individuellen Unterschiede des Temperaments, der geistigen Anlagen, der Idiosynkrasieen (§. 391—404.).

Damit hat jedoch der Geist die Macht gewonnen, dieser innern Naturbestimmtheit gemäss, und dieselbe

darin abspiegelnd, seiner Leiblichkeit sie einzubilden, und so die wirkliche, in ihrem Leibe gegenwärtige Seele zu werden. Es geschieht durch die Gewohnheit, durch Geschicklichkeiten, Abhärtung u. dgl., wodurch der Leib nun das vollkommen flüssige und nachgiebige Organ für die Seele, das von ihr durchwohnte, wird. Diese schon gewohnte, eingebildete Wirklichkeit der Seele im Leibe zeigt der pathognomische und physiognomische Ausdruck desselben: in ihm fühlt sie sich und gibt sich zu fühlen, indem der Leib dadurch zum „Kunstwerke der Seele" geworden ist (§. 406—411.). — Dieser ganze Abschnitt ist einer der reichsten und wichtigsten, und ein erst durch Hegel der Wissenschaft des Geistes erworbener Besitz, wiewohl einzelne Partieen, z. B. die Stellung, welche er der „Verrücktheit" (§. 408. mit Anmerk.) im dortigen Zusammenhange giebt, noch Bedenken übrig lassen.

Die dergestalt leiblich verwirklichte Seele ist dadurch zugleich zum Fürsichsein geworden, sie erwacht zum Ich, „als der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie für die abstrakte Allgemeinheit ist" (§. 412.): das Bewusstsein. Diess zu betrachten und seine Erhebung in's Selbstbewusstsein und zur Vernunft zu verfolgen, lässt Hegel Gegenstand der „Phänomenologie des Geistes" werden (§. 413. ff.), eingedenk jenes ältern Werkes, dessen sonstigen Inhalt er überhaupt in dem dritten Theile seines Systemes erweitert wiedergiebt. — In der Vernunft wird die Unmittelbarkeit des Gegensatzes, in welchem das Bewusstsein und Selbstbewusstsein sich einer Objektivität gegenüber befinden, abgestreift: sie ist ebenso Identität der Subjektivität des Begriffes und seiner Objektivität, wie Allgemeinheit: sie hat die Gewissheit, dass ihre subjektiven Bestimmungen ebenso gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als ihre eigenen Gedanken sind. Somit ist die Vernunft, als diese Identität — „nicht nur die absolute Substanz, sondern, als Wissen, die Wahrheit: denn sie hat hier

zur eigenthümlichen Bestimmtheit den für sich selbst existirenden, reinen Begriff, die Gewissheit seiner selbst, als unendlicher Allgemeinheit" (§. 438. 39.). Die Objektivität und innere Verborgenheit des Weltgeistes, mit welcher er in der Natur bloss die „absolute Substanz" ist, hat sich in der Vernunft zum an und für sich seienden Begriffe, zu seiner freien Existenz für sich, zum Ich, gesteigert. — „Die wissende Wahrheit ist der Geist".

Die Lehre vom „Geiste" (§. 446. ff.) hat Hegel als „Psychologie" bezeichnet, mit offenbarem Fehlgriffe in der Wahl dieser sogar etymologisch abweichenden Benennung. Falls die ganze Unterscheidung und Eintheilung auch künftig beibehalten werden müsste, — was wir hier unentschieden lassen, da sich unser Gutachten nicht näher motiviren liesse; — so würde für diesen Theil der Lehre vom Geiste wohl am Besten zu der von Rosenkranz vorgeschlagenen Benennung: Pneumatologie, zurückzukehren sein, wo für den vorhergehenden Theil der Name der Psychologie in engerer Bedeutung übrig bliebe.

In der Lehre vom „Geiste" tritt nun als das Wesentlichste der Unterschied hervor, dessen wir schon aus der Logik in der Lehre vom Erkennen uns erinnern, der des theoretischen und praktischen Geistes: — die Abweichungen oder Uebereinstimmungen zwischen der doppelten Ausführung, nach ihrem Inhalte, wie nach ihren Gründen, näher zu verfolgen, könnte lehrreich werden, auch zur nachträglichen Kritik der Logik, würde aber vom wahren kritischen Zwecke des Werkes uns abführen.

Der theoretische Geist (§. 445. ff.) verinnerlicht sich die Objektivität, indem er sie in ihr Ansich, in ihre Wahrheit, wiederherstellt. In der Empfindung sind beide Gegensätze des Subjektiven und Objektiven noch ungetrennt Eins; sie sondern sich erst in der Anschauung; und durch die Wahrnehmung tritt sodann dem anschauenden, in sich Eins bleibenden (subjektiven) Ich ebenso die collektive Einheit der Empfindungen im (objek-

tiven) Dinge gegenüber. So können ferner die „Dinge“ mit ihren Prädikaten zu Vorstellungen verinnerlicht, zu etwas Bleibendem und Allgemeinem aufgehoben werden: diess Allgemeine bezeichnet der Name, und die ebenso allgemeinen (Denk-)Verhältnisse und Beziehungen die grammatische Verknüpfung der Sprache. Den ganz innerlich (zu einem Ideellen) gewordenen Besitz dieses Aeusserlichen und Innerlichen trägt das Gedächtniss in sich, die allgemeine Idealität, der „Schacht“ des Geistes (§. 461—64.). Wir müssen es als eines der grössten Verdienste Hegels um die Psychologie bezeichnen, die tiefe Bedeutung des Gedächtnisses, nicht bloss als eines dialektischen Zwischengliedes zwischen Wahrnehmung und Denken, sondern als der allgemeinen Macht des Ideellen (vgl. §. 463. Anm.), als den faktischen Beweis von der Idealität des Geistes, nachgewiesen zu haben.

Das Gedächtniss ist daher der Uebergang in das Denken (§. 465. ff.), in dessen Thätigkeit die Objektivität vom Subjektiven wesentlich gar nicht mehr verschieden ist: seine Innerlichkeit ist selbst das Ansich, die Wahrheit, des Objektiven. Es bezieht, als Verstand, das Einzelne auf seine Allgemeinheiten, auf allgemeine Gesetze, verwandelt überhaupt die ungeordnete Masse der einzelnen Sinnenerscheinungen in eine Welt von Gesetzen, Kräften, Allgemeinheiten: im Urtheilen bezieht es jene Einzelnheiten auf ihr (wahres) Allgemeine, auf ihren Begriff, erklärt sie „für“ ein Allgemeines (Gattung und Art); und im Schlusse bestimmt es aus sich selbst den Inhalt, wird absolut gesetzgebend für das Objektive (§. 467.). Das Denken zeigt in jedem Schlussakt die naive Zuversicht, dass sich das Objektive ganz von selbst nach ihm richten werde, dass es dem Vernünftigen schlechthin unterworfen sei.

Diess nun ist die Stelle, in die Hegel die „subjektive Logik“ hätte einreihen sollen, deren ganz unhaltbare Stellung innerhalb des objektiv logischen (metaphysischen) Bereiches schon oben sich gefunden hat (S. 889. ff.). Und

diess giebt er mittelbar sogar selbst zu (Anmerk. zu §. 467.); — so schwach nämlich ist der Rechtfertigungsgrund, mit welchem er diese Doppelgestalt der Logik, oder, wie er sagt, das „Immerwiederhervortreten des logischen Denkens in verschiedenen Theilen der Wissenschaft“ mehr entschuldigt, als erklärt: — „weil diese Theile nur durch das Element und die Form des Gegensatzes verschieden sind, das Denken aber dieses Eine und dasselbe Centrum ist, in welches, als in ihre Wahrheit, die Gegensätze zurückgehen“. — Das Denken, der Begriff, die Idee, ist Princip schlechthin von Allem, das absolute „Centrum“, — behauptet Hegel; desshalb kommt es überall vor. Aber eben desswegen, — müssen wir ihm entgegnen — kann es in der „bestimmten Form“, als subjektives logisches Denken, auch nur an einer einzigen bestimmten Stelle seines „Allvorkommens“ den rechten Platz finden. Durch diese Erklärung ist er jenes frühern, den ganzen dritten Theil seiner Logik verunstaltenden, Missgriffes nur geständig worden. —

Die Intelligenz ist nun, nach der vollständigen Besitznahme der erkannten Objektivität, darin in ihrem Eigenthume; durch die letzte Negation der Unmittelbarkeit (im Denken) ist gesetzt, dass für sie der Inhalt durch sie bestimmt sei. Das Denken, als der freie Begriff, ist nun auch dem Inhalte nach frei. Die Intelligenz, als das Bestimmende des Inhalts sich wissend, ist Wille: im Willen „tritt der Geist in Wirklichkeit“, wird selbstständige Quelle von Objektivität; im Wissen ist er auf dem Boden der Allgemeinheit des Begriffes; — der Uebergang in den praktischen Geist (§. 469. ff.).

Diesen Uebergang von der Höhe der Intelligenz im Denken und einer durch Wissenschaft völlig erkannten Objektivität, — in den Willen, und zwar zunächst in die sinnliche Unmittelbarkeit desselben, als „praktisches Gefühl“ (§. 471. ff.), als Gefühl für das Angenehme und Unangenehme (§. 472.), — müssen wir jedoch für durchaus ungehörig und sachlich unwahr erklären: die

„Immanenz" der Dialektik, als der Prüfstein für die Wahrheit der Methode, ist hier vielmehr auf das Schwerste verletzt, und dadurch auch ein schon in's Frühere zurückgreifendes wesentliches Missverhältniss in die Architektonik der Hegelschen Psychologie gekommen.

Der Wille (die concrete Selbstbestimmung) ist ein ebenso universales, schon in seiner sinnlichen Unmittelbarkeit auftretendes Vermögen des Geistes, wie das Erkennen; nicht hier, an den Gipfel des Erkennens, war daher der dialektische Moment seines Ueberganges in den Willen anzuknüpfen, sondern an die ebenso sinnliche Unmittelbarkeit des Erkennens: wie diese, das Empfinden, in die sinnliche Form des Willens, den Trieb, überschlägt, aufzuweisen, das ist der „immanente" Deduktionspunkt des Willens; — wobei aber endlich nicht zu übersehen ist, dass beide Gegensätze des Geistes nur im Mittelpunkte des Gefühls, — des Bewusstseins seiner concreten Zuständlichkeit im Ineinanderwirken von Erkennen und Wollen, — ihre vermittelnde Einheit finden. Diess Dritte oder Mittlere, das Gefühl, hat Hegel vollends auf eine ungenügende Weise in den praktischen Geist miteingemischt.

Um jedoch die Form des Willens zu finden, welche dem denkenden, Vernunft gewordenen Erkennen parallel ist, so kann diese nur der eben so allgemeine, „denkende" Wille sein, nicht der einzelne, nur subjektive eines eigennützigen Triebes. Und so wirklich bezeichnet auch Hegel sogleich den Willensbegriff (§. 469., vergl. §. 471. Anmerk.), und setzt hinzu: „die wahre Freiheit, als Sittlichkeit, ist diess, dass der Wille nicht subjektive, d. i. eigensüchtige, sondern allgemeinen (Gedanken-)Inhalt zu seinen Zwecken habe". Und das goldene Wort: „Es ist nichts Geringeres, als absurd, aus der Sittlichkeit, Religiosität, Rechtlichkeit das Denken ausschliessen zu wollen" (S. 485.), — welches nach rechts und links die entgegengesetztesten Parteien trifft, die, welche die Religion vor dem Denken bewahren wollen,

gleich denen, welche das Denken über die Religion stellen, und diese für eine bloss subjektive Selbstbefriedigung des Gefühls erklären möchten, — diess goldene Wort Hegels soll uns nicht verloren gehen. Aber innerhalb der Deduktion betrachtet, und in der Verbindung, in welcher es steht, indem von dieser höchsten sogleich zur allerniedrigsten Form des Willens, dem durch sinnliches Gefühl angeregten Bedürfnisse, den Trieben und der Willkühr zurückgegangen wird (§. 472. ff.), welche zuhöchst nur in der Glückseeligkeit (§. 479. ff.), — dem Versuche, durch Begränzung und Mässigung der Triebe sie alle, oder den subjektiven Haupttrieb, zu befriedigen, — ihren Ausdruck finden, kann jener Ausspruch nur als ein falsch gestellter, wie jener ganze Begriffszusammenhang als ein undialektischer, das wahre Verhältniss zu einem *hysteron-proteron* verkehrender, bezeichnet werden.

Erst im objektiven Geiste (§. 483. ff.) erhält der freie Wille, oder bestimmter die Freiheit, (die nicht mehr, als Willkühr, an die einzelne Subjektivität geknüpfte, sondern die Subjekte zu Momenten ihrer selbst herabsetzende), die Freiheit des Begriffs, ihre volle Verwirklichung. Die Zweckthätigkeit dieses Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äusserlichen Objektivität zu realisiren, so dass sie eine durch den vernünftigen Willen bestimmte Welt sei. Der Geist hat sich volle Objektivität zu geben, ein Gedankenuniversum aus sich selbst durch Freiheit aufzubauen. Der (absolute) Begriff ist hiermit in dieser Objektivität schlechthin „bei sich selbst, mit sich zusammengeschlossen; er ist hiermit zur Idee vollendet" (§. 484.).

Diese Einheit des vernünftigen (Universal-)Willens mit den einzelnen Willen, in welchen ersterer seine unmittelbare und eigenthümliche Verwirklichungsform oder Bethätigung findet, macht „die einfache Wirklichkeit der Freiheit" aus. Auch in diesem ganzen Gebiete ist daher die Allgemeinheit das wahrhaft Substantielle; die einzelnen Geister werden von ihr durchwohnt und

durchwirkt, aber, *als Einzelne*, in jene geistige Substantialität aufgehoben. Diess geistige Universum, — aufgebaut durch jene substantielle, *allgemeine* Freiheit des absoluten Begriffs, welche an den Einzelwillen nur ihre Momente hat, — (übrigens eine ganz unverständliche Abstraktion) — ist zuerst die Welt des *Rechts*, der Rechtsverhältnisse von sich gegenseitig bindenden, zum *Vertrage* unter einander eingehenden, oder die Rechte der Person, im *Betruge* oder *Verbrechen*, verletzenden freien Persönlichkeiten. Diese äusserliche, selbst nur objektive Existenz der Freiheit wird sodann in der *Moralität* (§. 503. vergl. *Rechtsphil.* §. 105. ff.) in den innerlichen, *subjektiv sich bestimmenden*, Willen aufgehoben: die (nur juridische) Person ist hier das freie *Subjekt* geworden. Der subjektive Wille ist insofern ein *moralisch* freier, als er in seinen Handlungen nur dasjenige als das seinige anerkennt, und sich zurechnen lässt, was er als seinen *Vorsatz* dabei in sich gewusst und gewollt hat (§. 503. ff. vgl. *Hegels Rechtsphilosophie* §. 105. 107. 113.). Die *Absicht*, der Zweck des *Guten*, und die *Zurechnungsfähigkeit*, machen hierbei das Charakteristische des Willens aus: das *Gewissen*, die rein innerliche Bedeutung, in welcher das Subjekt seine That genommen hat, sollen die Entscheidung über dieselbe und ihren Werth geben. Das Subjekt, in seiner *Einzelnheit*, *ist und weiss sich*, als das Entscheidende darüber.

Hiermit ergiebt sich jedoch zugleich schon in dieser sich *selbstständig* setzenden Einzelheit des Willens die Möglichkeit des *Bösen*. Es ist eben dieses Sichsetzen und Wissen in seiner Einzelheit, als das *absolut Entscheidende*, über Zweck, Absicht und über das Gute. Im Gewissen selbst, sofern es diese subjektive Willkühr wird, ist der Ursprung des Bösen gesetzt: „es ist, als formelle Subjektivität, schlechthin diess, *auf dem Sprunge zu sein, in's Böse überzugehen*: an der sich *für sich* wissenden und beschliessenden Gewissheit seiner selbst haben die Moralität und das Böse,

beide ihre gemeinschaftliche Wurzel". (§. 511. 12. Rechtsphil. §. 139. mit Anmerk. — Wie die subjektive Meinung von dem an sich Gutsein einer Absicht, um sie dadurch auch objektiv gut zu machen, unmittelbar nun sich in Heuchelei und moralischen Probabilismus umsetze, hat Hegel dort §. 140. weiter treffend gezeigt.)

Indess ist bei dieser Deduktion des Bösen aus dem Begriffe des Gewissens, die in der That befremdlich erscheinen könnte, der wesentlichste Umstand übersehen worden. Gewissen wird hier ausschliesslich in dem modernen, unwahren und selber subjektiven Sinne gefasst, um das Falsche, den Dünkel und die Arroganz, zu bezeichnen, aus der eigenen subjektiven Willkühr, als dem Gewissen, über das objektiv Gute und Böse entscheiden zu wollen. Diess „Gewissen" ist selbst der Quell alles Bösen, der Ursprung der tiefsten und heillosesten Selbstverstrickung; aber es ist gerade sein durch die praktische Philosophie zu widerlegender Begriff: Gewissen ist vielmehr der ursprüngliche, über jede blosse Subjektivität hinausreichende, Entscheider — nicht sowohl in Betreff des allgemeinen Gegensatzes von Gutem und Bösem, und hierhinein, in diese allgemeinen Festsetzungen darüber, fallen die Urtheilscollisionen der Probabilität, die unmittelbar unsittlich werden können, — als über das Gute und Böse jeder persönlichen Willensentscheidung *). Hierüber kann Jeder, falls er nur will, stets mit sich auf dem Reinen sein, und ein „irrendes" Gewissen, wie die Kantische Schule diess vortrefflich gezeigt hat, giebt es nicht; denn in ihm liegt eine eben so absolut entscheidende, mit ursprünglicher Evidenz beliehene Macht, wie die theoretischen Axiome, die apriorischen Vernunftwahrheiten es sind; und keiner der neuern Philosophen hat darauf stärkern Nachdruck gelegt, als eben der, gegen welchen jene Polemik Hegels gerichtet ist,

*) In dieser, der einzig richtigen, Bedeutung nimmt Hegel indess diess Wort an andern Stellen wirklich, z. B. in der Encyklop. S. 556. 57. u. s. w.

J. Fr. Fries (vgl. oben S. 343.). — So ist auch die Hegelsche Deduktion vom Ursprunge des Bösen nicht darüber hinausgelangt, die ganz nur empirische Möglichkeit desselben zu erklären. Der subjektive Einzelwille kann es sich eben faktisch einfallen lassen, über die substantielle Sittlichkeit, wie sie im Volksgeiste, in der Sitte, in der positiven Gesetzgebung, im Staate und der Religion ausgesprochen ist (diese sind eigentlich nach Hegels Konsequenz das sittliche Gewissen des Einzelnen, vgl. Encykl. S. 560. 61.), sich autonomisch hinauszusetzen: das ist dann die sich als das Absolute behauptende Subjektivität, das Böse (Rechtsphil. §. 141. 146.).

Wären hier auch sonst nicht die wichtigsten Zwischenbestimmungen ausgelassen zwischen der sittlich ihrer selbst gewissen Subjektivität und der sich als das Absolute setzenden Eigensucht, dem allein Bösen; so bliebe noch immer die tiefere Frage übersprungen, woher denn, nicht faktisch, sondern metaphysisch, der subjektive Einzelwille also sich auszusondern und entgegenzusetzen vermöge der allgemeinen sittlichen Substanz, als der einzigen Weltmacht, welcher gegenüber nach Hegels Prämissen der Einzelne, als flüssiges Moment derselben, gar keine Eigenmacht und Selbstständigkeit haben kann. Denn selbst die sittlichen Individuen, die Träger des Weltgeistes, „sind in Rücksicht auf den substantiellen Gehalt ihrer Arbeit Werkzeuge desselben, und ihre Subjektivität, die ihr Eigenthümliches ist, ist die leere Form der Thätigkeit". Auch sie sind nur flüssige Momente jenes allgemeinen Processes, und nichts Eigenes, aus einem Selbst in ihnen Stammendes, ist an ihnen (§. 551. Rechtsphilosophie §. 343., vergl. mit §. 348.).

So bleibt hier dieselbe, tief in die Principien des ganzen Systemes hineinreichende Lücke, deren parallele Stelle sich auch in der Naturphilosophie ergab. Dort heisst es: das Einzelne der Natur, des Lebendigen, ist der Zufälligkeit begriffloser Unterschiede preisgegeben, durch die es in endlose Verschiedenheiten gegen sein Anderes verläuft.

Mag es sein, dass bis in diese hinein sein Begriff nicht mehr verfolgt werden kann, die Frage ist dort nur, wie hier, woher denn überhaupt, da Nichts sein soll, als der absolute Begriff, der absolute Geist, ein Begriffloses, ein von der allgemeinen geistigen Substanz Losgerissenes, Existenz gewinnen könne, in dem natürlichen Dasein, wie in der Sphäre des Willens? Auch hieran widerlegt die Hegelsche Philosophie sich selbst, indem sie der Unfähigkeit ihres Princips, diess Begriffslose, diesen Rest des Daseins, auch nur nach seiner Existenz zu erklären, offen geständig wird. —

In der Sittlichkeit endlich (§. 513. ff.) wird die Vollendung des objektiven Geistes, die Wahrheit des subjektiven und des objektiven, erreicht. Die subjektive Freiheit einer- und die objektiv sittliche Substanz andererseits, die in der Moralität aus einander fielen, wenigstens fallen konnten, sind hier zur Einheit gelangt. Die subjektive Freiheit weiss sich als der allgemeine vernünftige Wille, und ist einverstanden, versöhnt mit ihm: die objektive sittliche Substanz umgekehrt gewinnt in der allgemeinen Gesinnung der Subjektivitäten, der Sitte, dem Volksgeiste, dem Staate, ihr reales, festgegründetes, durchwirkendes Bewusstsein. Die sittliche Substanz ist so theils, als unmittelbarer oder natürlicher Geist, der Process und Geist der Familie, theils, indem diese nur in bewusster Beziehung und in befassender Totalität mit den andern geistig sittlichen Individualitäten sein kann, die bürgerliche Gesellschaft, deren vollkommener, aus sich selbst sich erhaltender, ergänzender und erneuernder Organismus der Staat ist, als „die selbstbewusste sittliche Substanz“: — und diesen, als das völlig realisirte System aller Rechte und Pflichten, der in allen Individuen herausgebildeten sittlichen Gesinnung, welche in der Religion ihre wahre Garantie und innerliche Substanz hat (§. 552. mit Anmerk.), diesen vollkommenen Vernunftstaat herauszubilden, ist das Ziel und die absolute Bestimmung der Weltgeschichte, durch die

immer tiefere Einbildung des göttlichen Geistes (des Weltgeistes) in die allgemeine Wirklichkeit des Selbstbewusstseins: durch Versöhnung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen (§. 548. 49. vgl. mit Rechtsphil. §. 359. 60.).

In diesem ganzen Abschnitte der praktischen Philosophie Hegels kehrt zunächst eine unverkennbare Analogie mit den Principien des späteren Fichteschen Systemes zurück; dennoch sind auch die principiellen Unterschiede zwischen beiden nicht weniger wesentlich und wichtig, selbst wenn wir vom Einzelnen absehen, wie z. B. Fichte die oben beleuchtete Auffassung des Gewissens, als eines nur Subjektiven im Willen, weit von sich hinweggeworfen haben würde. — Beide Systeme setzen das natürliche Dasein als das der Idee, dem Göttlichen, schlechthin unangemessene: für beide bereitet sich erst im Geiste, bestimmter dann im freien Geiste, die Stätte zur Verwirklichung der Idee; im Rechte jedoch nur auf negative Weise: der allgemeine Rechtszustand, und der Staat, sofern er nur diesen garantirt, ist bloss der Schutz der formellen Freiheit der Individuen, Bedingung zur allgemeinen Sittlichkeit, welche nicht fehlen darf, die aber noch nicht positiver Inhalt des Sittlichen und sein Vollbringen ist. So hat namentlich Fichte den Boden des Rechts von dem der Sittlichkeit auf das Bestimmteste abgeschieden und nach diesem Gesichtspunkte Rechtsphilosophie, wie Ethik in scharfer Abgränzung von einander behandelt *). Hegel stimmt im Allgemeinen über die Bedeutung dessen, was er „abstraktes oder formelles Recht" (Rechtsphil. §. 33. 34—46.) nennt, mit Fichte überein; es ist auch ihm die Bedingung, Voraussetzung, zur Verwirklichung der beiden Gebiete, welche er als Moralität und Sittlichkeit bezeichnet; und schon diese Unterscheidung, welche Fichte nicht kennt, noch einer der frühern Moralphilo-

*) Vgl. Fichte's nachgelassene Werke Bd. II. S. 496. ff. Bd. III. S. 8.

sophen, zeigt eine umfassendere und tiefere Gliederung der letztern Sphäre, als wie sie bei Fichte sich findet. Aber hiermit scheint uns die scharfbegränzte wissenschaftliche Haltung zwischen Rechtsphilosophie und Ethik wieder verwischt, welche von der Kantischen Bildungsepoche aus für beide gefunden war. Wie jedoch auch Fichte die höhere, sittliche Seite des Staats, sein Verhältniss zu Religion und Kirche in ihrer gemeinsamen weltgeschichtlichen Entwicklung anerkannt, diess hat er in seinen Vorlesungen über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche (Berlin 1820.) dargelegt *).

So zieht Hegel irrig, wie uns dünkt, Rechtspflege, Gericht und Bestrafung, die Policei mit ihrer äusserlichen Sicherheitsmaassregeln, in das Gebiet der Sittlichkeit, während diese nur zu den negativen Bedingungen derselben, zum rechtlichen Schutze der persönlichen Freiheit, gehören Und so ereignet es sich, dass im Systeme seiner *Rechtsphilosophie* Verbrechen und Strafe, Rechtszwang und Rechtspflege doppelt vorkommen, theils im „abstrakten Rechte", wohin sie gehören (§. 99—103.), theils wiederum in der Sphäre der Sittlichkeit (§. 219. 20.), in einem Zusammenhange, wo von den sittlichen Pflichten des Staates die Rede ist, dass die Rechtspflege öffentlich

*) Auch wäre nicht unangemessen, hierbei zu weiterer Vergleichung zwischen Hegel und Fichte auf die Ausführung zu verweisen, durch welche der Letztere Staat und Kirche im Begriffe einer Theokratie vereinigt a. a. O. S. 270. ff.: Hegel lässt die Kirche in den Staat eingehen; in der Vollkommenheit der staatlichen Einrichtungen ist jene befasst und nur ein Moment desselben: nach Fichte gehen Staat und Kirche, wie sie jetzt einander relativ gegenüberstehen, in die dritte, höhere Einheit der Theokratie über: er hat in seiner Philosophie ein Princip der Zukunft, während Hegel, von allem Andern seiner Auffassung abgesehen, auch hier den Gedanken einer neuen, specifisch alle Lebensverhältnisse umgestaltenden und tiefer versöhnenden Weltgestaltung kaum übrig lässt.

sei, dass in dem Urtheilsspruche auch der Moment der subjektiven Ueberzeugung von der allgemeinen Gerechtigkeit desselben, als einer That der allgemeinen sittlichen Substanz, beachtet werde u. dgl. Diess müssen wir für eine Vermischung zweier völlig zu sondernden und in der frühern Ausbildung der Wissenschaft wirklich schon getrennten Sphären erachten; ebenso, wenn an einer andern Stelle (Encykl. §. 486. Anmerk.), nach Entwicklung der Begriffe des Rechts und der Pflicht, als zweier Correlaten, indem einem Rechte von der Einen Seite eine Pflicht (Bindung der formellen Freiheit, Verpflichtung, *debitum*) von der andern Seite entspricht, der weitere ganz ungehörige Begriff hinzugebracht wird, dass, indem die Rechte der Person am Unmittelbarsten im Eigenthume, seinem rechtlichen Besitze, verwirklicht sind, es um desswillen „*Pflicht* der Person sei, Sachen als Eigenthum zu besitzen, d.i. als Person zu sein" (S. 499.): — eine widersinnige, ja abgeschmackte Konsequenz, indem etwa auch daraus folgen müsste, dass die freiwillige Armuth (Eigenthumlosigkeit), welcher sich die Mönchsorden unterziehen, unsittlich sei *), und dass ihre Individuen, als jedes Eigenthumes baar, auch keine rechtlichen und sittlichen Personen sein können: — Folgerungen, die wir Hegel'n ersparen wollen, denen seine Theorie jedoch ausgesetzt ist durch Verwirrung jener beiden Gebiete des Rechts und der Sittlichkeit.

Aber eine wesentlichere Ungenüge bleibt hier noch zurück, gleichfalls im Gegensatze mit der tiefer dringenden Fichteschen Sittenlehre. Hegel zeigt in diesem ganzen Gebiete, dass ihm der eigentliche Begriff der Per-

*) Ein ähnliches Urtheil blickt, als die wirkliche Meinung, hindurch, wenn Hegel späterhin (S. 560.) „die Heiligkeit der Armuth und ihres Müssiggangs" (?) gegen „die Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbsthätigkeit" tief herabsetzt — eine zelotische Misskennung, welche er besser den Gemeinplätzen älterer Aufklärung gegen den Katholicismus überlassen hätte.

sönlichkeit, selbst in den höchsten Formen des Geistes, völlig fremd geblieben ist. Auch das sittliche Subjekt, auch die Genien, in welchen der Geist der Weltgeschichte sich verwirklicht, sind an sich eben so nichtig, „ihre Subjektivität" eben so nur „die leere Form der Thätigkeit", die vergänglichen Gestalten jenes „innern Geschäftes" des Weltgeistes an ihnen (Encykl. §. 551. Rechtsphil. §. 344.), als es die bloss sinnlichen Subjektivitäten sind: nicht einmal im Genius hat Hegel die innerlich unergründliche, in ihrem zeitlichen Erscheinen nicht auszuschöpfende Macht des kreatürlichen Geistes zu erkennen vermocht, und dass es im Gebiete des Geistes überhaupt keine Menschheit giebt, als ein Collektivindividuum von gleichgültig sich substituirenden Exemplaren, wie im Pflanzen- und Thierleben allein die Gattung das Individuelle und Unsterbliche ist, — sondern nur ursprüngliche Persönlichkeiten, deren jede eine concrete Idee in Gott verwirklicht. Kurz Hegel ist auch in der Sphäre des Geistes nicht über den Begriff des blossen Gattungslebens hinausgelangt. Anders bei Fichte, welcher — der Erste, so weit uns bekannt, seit Leibnitz, welchem Gedanken Schelling nachher die naturphilosophische Ausführung gab (s. oben S. 643. u. s. w.), — wenigstens im sittlichen Ich diese innere Substantialität und Ewigkeit des kreatürlichen Geistes mit Entschiedenheit erkannt hat. Den Grund derselben findet er darin, dass Gott nur in einem geschlossenen Systeme von Geistern, von eigenthümlichen und innerlich sich ergänzenden Individuen erscheinen könne, welche eben darum, jedes in seiner gottbestätigten Eigenthümlichkeit, gleich ewig sind mit Gott*). Hiermit ist wenigstens die Grundlage gegeben, um auch in anderer Beziehung über den gewohnten Begriff eines endlosen Erscheinens und Wiederverschwindens von Individuen hinauszukommen, der selber leer und voll von Wi-

*) Fichte's Sittenlehre; nachgelassene Werke, Bd. III. S. 51. 55. f., Thatsachen Bd. II. S. 548. ff.

dersprüchen ist: dem Begriffe der Schöpfung, als eines vollendeten (vollkommnen) Vernunftsystemes widerstreitet durchaus die Vorstellung jener schlechten End- und Zahllosigkeit, welche Hegel in der Naturauffassung zwar bekämpft hat, sofern sie wenigstens nichts Erhabenes in sich schliesse, in der Sphäre des Geistes aber hat belassen müssen, weil ihm der Begriff der wahren (in ihrer Einzelheit selber unendlichen) Individualität fremd geblieben ist.

Im „absoluten Geiste" endlich (§. 553. ff.) gelangen der subjektive, wie der objektive Geist, gleicher Weise zu ihrer Versöhnung und Vollendung in einander. Er ist die Eine und allgemeine Substanz, als „geistige", nämlich das Urtheil in sich und in das Wissen, für welches er der Eine und allgemeine Geist ist. Hegel bezeichnet das Eigenthümliche dieser Sphäre dahin, dass jene Einigung ebenso vom Subjekte auszugehen habe, welches sich als „im Allgemeinen sich befindend weiss", wie vom absoluten Geiste selbst, welcher, als solcher, in das Subjekt eingeht. Als Beispiel führt er die Religion, den „Glauben" an, der jedoch, so gefasst, nicht als dem Wissen entgegengestellt zu denken sei, sondern als ein unmittelbares Wissen, die unvermittelte Zuversicht, dass „Gott, als Geist, in seiner Gemeine gegenwärtig ist". — Allgemeiner und bezeichnender vielleicht hätte Hegel an das Wesen der Begeisterung überhaupt erinnern können, sei es die künstlerisch bildende, die praktische, die wissenschaftliche, oder die höchste der eigentlichen Andacht und Gotteserfüllung. In ihr weiss sich das Individuum im Dienste, als das offenbarende Werkzeug, einer Idee, und diese in sich gegenwärtig; zugleich jedoch fühlt es sich selbst mit ihr versöhnt und in diesem Zustande vollendet. In dem religiösen Bewusstsein dagegen, namentlich in

dem „der Gemeine, welche den Geist Gottes in sich gegenwärtig weiss“, treten, wenn diess Wort nicht zu einem sehr universellen Abstraktum herabgestimmt werden soll, noch so tiefgreifende und eigenthümliche Bestimmungen hinzu, dass es, als Beispiel für eine so allgemeine und vielumfassende Zuständlichkeit gewählt, geradezu sinnverkehrend wird, nach der Einen, oder der andern Seite, für das Beispiel selbst.

In diesen Gebieten, dem der Kunst und der Religion, welche Hegel zudem noch in besondern Werken reich und eigenthümlich behandelt hat, treten sehr eigenthümliche Interessen hinzu, welche jedoch unsere Kritik für jetzt ganz ausschliessen muss, um die allgemeine Idee des Systemes und die Charakteristik seines Standpunkts auch in diesen speciellern Ausführungen nicht aus dem Auge zu verlieren. So muss namentlich die Entwicklung Hegels über das allgemeine Verhältniss der Kunst zur Religion, bestimmter über das Verhältniss der Kunstformen der einzelnen Religionen zu der wahrhaften oder absoluten Religion (Encykl. §. 362. 63. Aesthetik, Werke Bd. X. 1. S. 418. ff. 478—85.), hier übergangen werden. Was wir wahr darin, oder in anderer Beziehung principiell mangelhaft, und darum auch nicht selten mit einer tiefen Misskennung des Faktischen behaftet, erklären müssten (z. B. über die christliche Mystik, über die romantische Kunstform, Aesthetik I. S. 477. 78. u. s. w.), das wird aus unserer Kritik des Principes Jeder sich selbst zu entwickeln vermögen. Jetzt nur so viel darüber, um auch hier die Gränze zu zeigen, welche jenem Principe überall eine absolute und unübersteigliche zu sein scheint.

Die schöne Kunst (und deren eigenthümliche Religion, die griechische) hat ihre Zukunft in der Religion überhaupt (§. 563.), bestimmter in der absoluten Religion, als der Religion des sich offenbarenden Geistes. Nach der formellen Konsequenz dieser Feststellung würde daraus folgen, dass, mit dem Hervortreten der „absoluten“ Religion, der christlichen, auf die Stufe des welt-

geschichtlichen Bewusstseins, auch der Untergang der Kunst eingetreten sein müsste, wenigstens die Bedürfnisslosigkeit der absoluten Religion klar geworden sei, ein eigenthümliches Kunstprincip aus sich hervorzurufen, gleichwie die frühern Religionen, zum Zeichen des „beschränkten Gehalts ihrer Idee“, sich in besondern und ihnen entsprechenden Kunstgestaltungen verkörpern mussten, um wenigstens in so sinnlicher Weise den festen Ausdruck zu gewinnen, welcher ihnen in der „Innerlichkeit des Geistes“ noch nicht vergönnt war. Diess wäre nach der „Encyklopädie“ die unverläugnete Konsequenz des Systemes; wie sehr nur das Gegentheil wahr ist, wie durchgreifend das Christenthum auch eine neue und ebenso ihm gemässe Kunstentwicklung erzeugt hat, diess bedarf keiner besondern Erwähnung: selbst Hegel hat in seiner Aesthetik es keineswegs bei so ungenügenden Bestimmungen gelassen; die romantische Kunstform ist es vielmehr, welche dem modernen, christlichen Bewusstsein entspricht: dieses Axiom der ganzen neuern Aesthetik hat er, trotz des formellen Widerspruches seiner allgemeinen Principien, aufgenommen.

Hier aber ist es von Neuem charakteristisch und hängt abermals mit dem Mangel des ganzen Princips auf's Innigste zusammen, wie er das Wesen der Romantik gefasst hat. Während die Kunst der Erhabenheit wesentlich dem weltgeschichtlichen Standpunkte des jüdischen Bewusstseins und Cultus, so wie seiner Poesie, beigelegt wird (Aesthetik I. S. 480. ff.), — wir wollen nur erwähnen, dass vielmehr im christlich Romantischen erst das Gefühl und der Kunstausdruck des Erhabenen seine höchste Form erreichen kann; — so soll die Wurzel der Romantik in der geistigen Freiheit und Unendlichkeit des Subjekts bestehen, welche abermals nur in die „Identifikation“ des Subjektes mit Gott, in „sein Zurücknehmen in's Absolute“, gesetzt wird. Diess soll aber am Höchsten in dem Gegenstande der speciellern christlichen Kunst, in Christo und seiner Erlösungs-

geschichte, dargestellt werden. Hier ist es nicht mehr der Mensch, der in bloss menschlichem Charakter und in endlichen Zwecken oder Ausführungen, auch nicht in einem blossen Bewusstsein von Gott erscheint, sondern — „als der sich wissende einzige und allgemeine Gott selber, in dessen Leben und Leiden, Geburt, Sterben und Auferstehen, sich nun auch für das endliche Bewusstsein klar macht, was das Ewige und Unendliche seiner Wahrheit nach sei".

„Die Ausbreitung *dieses* Selbstanschauens, wodurch sich der Geist Gottes in der ganzen Menschheit gegenwärtig macht, und in dieser Wirklichkeit mit sich selbst in Einheit bleibt", — (hier culminirt Romantik, wie Christenthum, demnach in formellem Pantheismus) — „ist der Friede, das Versöhntsein des Geistes mit sich in seiner Objektivität — eine göttliche Welt, das Reich Gottes" (Aesthetik Bd. II. S. 124–30. 144. 47. u. s. w.). Wie sehr Hegel daher auch übrigens, selbst in diesem Abschnitte, die Virtuosität seines Geistes bewährt, den Allgemeincharakter der reichsten und verschlungensten Erscheinungen, aus ihrer Gesammtverwicklung mit Nebensächlichem oder Zufälligem, auf's Schärfste herauszuläutern, und ihr Grundwesen zu treffen; — hier geht ihm das Erklärungsprincip unter den Händen aus: er hat die Romantik sammt dem Christenthume nur in unbestimmtester Allgemeinheit, gleichmässig verwandt den heterogensten Zuständen und darum sich selbst nicht mehr ähnlich, fassen können, weil beide, wie sich zeigt, über die Macht seines Princips hinausliegen. Das Bedürfniss einer Versöhnung mit Gott, das Bewusstsein von dem Bruche alles irdischen Daseins, in welchen der tiefste und alleinige Ursprung aller Romantik gefunden wird, welche jedoch nur aus der durch das Christenthum geweckten Grundanschauung des Menschen von sich selbst in die Welt gekommen sind, meinte und suchte wohl zugeständlich etwas specifisch Anderes, denn nur jenen dialektischen Versöhnungsprocess des allgemeinen Geistes mit dem ein-

zelnen, in welchem jener ein „Fürsichselber wird"! Eine solche Auslegungsweise aber kann sich im Einzelnen kaum vor Gewaltsamkeit, ja vor Entstellung bewahren. Zwar mag sich, wie persönlich bei Hegel gewiss, die tiefste Intensität des Geistes und Gemüths auch in jene Allgemeinformeln von dem „Einswerden des Unendlichen und Endlichen" versenken oder in ihnen sich wiederfinden, wenn sie nur auf das Allgemeine, nicht auf's Specifische, achtet; aber zugegeben muss doch werden, dass die specifische Bestimmtheit, auf welche es wissenschaftlich gerade ankommt, durch solche willige Hineintragungen weder gerettet, noch weniger durch solchen Begriff begründet worden ist. —

Wir haben im Vorigen zugleich schon den wesentlichen Inhalt der absoluten, „geoffenbarten" Religion (§. 564. ff.) vorausgenommen. Ihr specifischer Moment ist gerade diess Offenbaren, Manifestiren des unendlichen Geistes im endlichen, diess Personwerden einer-, diess sich im unendlichen Geiste Wissen andererseits. Das Wissen, „das Princip, wodurch die absolute Substanz Geist ist", ist, als die unendliche Form des Fürsichseins, das selbstbestimmende, unendliche Manifestiren ihrer selbst (der Substanz) im endlichen Geiste. Was in deren Tiefe, Fülle, verborgen ist, — die noch unoffenbare Substanz Gottes — muss zu diesem Lichte der Selbstanschauung gelangen im endlich-unendlichen Geiste. „Wenn das Wort Geist einen Sinn haben soll, so enthält derselbe das Offenbaren seiner" (S. 575.). So hat Christus die Tiefen des Vaters aufgeschlossen; so ist ferner in seiner Gemeine der Geist Gottes gegenwärtig. Diess ist, als allgemeiner Zustand, überhaupt Religion, in der nähern Bedeutung, dass das endliche Bewusstsein Gott als Geist (in diesem Sinne) weiss, absolute, offenbarte Religion; denn nur Gott selber kann es sein, der im endlichen Bewusstsein sich als Geist zu erkennen giebt. So entsteht richtig die Stufenfolge von Standpunkten, welche Hegel (S. 576.) nach Göschels

Vorgange *), und auf ihn sich berufend, also bezeichnet:

„Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiss". Hiermit ist dem Anfangsbegriffe des Systemes Genüge geleistet, dass die Substanz nur als Subjekt zu denken sei. — „Sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen" (dass zunächst überhaupt die allgemeine Substanz in ein wissendes, selbstbewusstes Wesen eingeht), „und das Wissen des Menschen *von* Gott" (so dass jenes selbstbewusste Wesen — der Mensch — nicht nur von sich, sondern auch von Gott weiss). Diess geht endlich fort zum Höchsten, zur Vollendung: „dass sich der Mensch *in* Gott weiss".

Ob in der Bedeutung dieser Sätze Hegel und Göschel bis in's Tiefste einverstanden gewesen, ob der Letztere nicht stillschweigend Etwas in sie mithineinverstanden habe, welches jener nicht hinzudachte (wovon nachher), während Beide in dem wirklich herausgestellten Sinne der Sätze, unbeschadet jener rückwärtsliegenden verschwiegenen Differenz, Eines Sinnes waren und es sein konnten; diess soll nicht weiter untersucht werden. Wie Hegel sie verstand, verstehen musste (oder sollte), kann nicht zweifelhaft bleiben, wenn wir sie einreihen in den auch hier von uns erwiesenen Sinn und Zusammenhang seines Systems.

Die absolute Substanz ist unendliche Negativität oder Subjektivität, Geist an und für sich. Das im Universum sich allverwirklichende Princip (der Weltgeist) ist darin eben Geist, weil er diess „Manifestiren" ist, weil er sich, über all sein Objektivgewordensein hinaus, in das Licht des Wissens, in den Genuss seiner selbst, ausgebiert. Alle Abgründe und Tiefen desselben müssen sich entfalten und

*) Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen u. s. w. Berlin 1829. S. 73—71. Dazu noch S. 89. 95. 98. ff. 104.

in das Bewusstsein treten, weil sie die Tiefe des absoluten Geistes sind, dessen Natur und Wahrheit, „seine unendliche Form“, das Wissen ist. Die tausend Augen, in welchen der Weltgeist sich aufthut, um die eigene Schönheit zu empfinden, im Menschen dann seine Natur, sein Wesen zum Bewusstsein zu bringen, — der wahre und höchste Grund der Uebereinstimmung zwischen Subjektivem und Objektivem (Denken und Sein), — der Drang, der die Weltwesen, so auch die Geister, zu einander zieht, wodurch die Liebe, und nur sie, das wahrhaft Schöpferische und Bindende ist in allem Dasein, von den Akten der organischen Erzeugung an, bis herauf zu der schaffenden Begeisterung in Kunst, Wissenschaft, in praktischem Gestalten, welche auch nur Liebe zur Idee ist, — der tief durchdringende, geheimnissvolle Einklang, den wir in der Weltgeschichte plötzlich ein Volk oder die ganze Menschheit ergreifen und mit tiefer Nothwendigkeit, welche doch gerade ihre Lust und Freiheit ist, einer völligen Umgestaltung zuführen sehen, die in allen Individualitäten, und doch über ihnen waltende Macht, welche die geistige Signatur jedem Zeitalter, jedem Volke, ja jeder, Einzelne verknüpfenden Geistesgemeinschaft aufdrückt; diess unendlich gestaltende und individualisirende Weltprincip, der Weltgeist, die göttliche Gegenwart, als die geistige und begeistende in Allem, — nennt Hegel den absoluten Geist, Gott; und sein ewiges Selbstanschauen und Wissen von sich selbst ist dieser unendlich geistschaffende Process im Menschen, die schlechthin durchdringende und damit „übergreifende“ Subjektivität, welche sich, weil es ihre Natur ist, so vor sich selber in das Licht des Bewusstseins herauslebt (Encykl. §. 214. 15. S. 216. 17.; vgl. was Hegel Bestätigendes und Erläuterndes zu Göschels Schrift hinzufügt: Werke Bd. XVII. S. 126—32.).

Darin allein hat nun zugleich der endliche Geist seine Gewissheit, (wahrhafte) Freiheit, Vollendung und Seligkeit, sich also „in Gott“ zu wissen, als Glied und Moment dieses göttlichen Selbstgenusses. Indem

er jedoch also in Gott sich weiss, indem er darin die Gewissheit seiner Vollendung (Erlösung) gewinnt — das Böse ist nur die Verhärtung des Sichnichtauflösenwollens in diese göttliche Continuität *) — wird dadurch dem endlichen Subjekte die Persönlichkeit erworben. „Es ist das Wahre der Persönlichkeit, sie durch diess Versenken in das Andere zu gewinnen, — seine Isolirung, Abgesondertheit aufzuheben. — In der Freundschaft, Liebe, gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf, und gewinne sie dadurch, die concrete. — — In der göttlichen Einheit ist die Persönlichkeit als aufgelöst gesetzt; nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird" **). — In diesen Geistern allein hat nun der absolute Geist seine bewusste Wirklichkeit: in ihnen ist das Wissen von Gott „fortgegangen" zum „Sichwissen in Gott". Sie sind die „Wahrheit und Selbstgewissheit seines Thrones" (Phänomen. am Schlusse); diess ist der wahrhaft göttliche Inhalt der Weltgeschichte, worin sich der Weltgeist aus allen seinen Gegensätzen zusammenfasst, und — zuhöchst dann in der Wissenschaft, der Philosophie, „als absoluter Geist" sich ewig „bethätigt, erzeugt und geniesst" (Encykl. §. 577. Schluss).

Hier legt nun Hegel jedoch ferner mit Recht den grössten Nachdruck darauf, dass dieses Sichwissen in Gott, überhaupt das Erkennen Gottes, so wie die daraus vermittelte Erlösung und Versöhnung mit Gott, — (falls wir einen solchen bloss theoretischen Akt überhaupt so nennen dürften) — nicht als eigene That des Subjektes, sondern als That Gottes in ihm, gefasst und betrachtet werden müsse. Auch die Liebe, welche wir zu Gott

*) Encyklop. §. 512. Rechtsphil. §. 139. 140. Anmerk. Relig. Philos. II. S. 239. zweite Ausg. Vermischte Schriften Bd. II. S. 132. f.

**) Rel. Philosophie Bd. II. S. 237—39.

empfinden, das höchste einigende Band seiner Gemeine in ihm, ist nur die Liebe, mit welcher Gott zu sich zurückkehrend oder vielmehr darin auf's Innigste bei sich bleibend, sich selber liebt *); und auch Hegel hätte jenen tiefsten Begriff Spinosa's von der intellektualen Liebe Gottes, in welchem dieser Denker sein Princip wesentlich durchbrochen und bis zum Hegelschen Begriffe, dem der unendlichen Subjektivität, gesteigert hatte, auf das Ausdrücklichste in den eigenen Zusammenhang verwenden können.

Diess, vom Standpunkte der Religion aus und in deren Ausdrucke, der summarische Inhalt der Hegelschen Weltansicht; und wir wenigstens sind nicht gemeint, die grosse, tiefe Wahrheit derselben, auch die volle Wahrheit dessen, was darin positiv enthalten und in den ausdrücklichen Begriff herausgestellt worden ist, in Zweifel oder Frage zu ziehen: wir umfassen es vielmehr in eigener Ueberzeugung, und preisen Hegel darum, dass er, den Schranken der Zeit und einer ältern Philosophie gegenüber, nicht allein der in ein blosses Jenseits leer hinüber Hoffenden, sondern auch der christlich Ausschliesslichen und die Grösse des Princips Beengenden, die volle Gegenwart des göttlichen Geistes im endlichen, und die befreiende, wiederherstellende und vollendende Macht desselben für die endliche Persönlichkeit, wo sie nur irgend sich völlig dahingiebt in diesen Dienst der Idee, mit der ganzen Schärfe des Begriffes gefasst und, — wir dürfen wohl sagen, als der Erste unter den Philosophen nach allen Weiten und Tiefen, welche dieser Standpunkt, — das Princip des Weltgeistes, als des göttlichen, — zulässt, vollständig durchgeführt zu haben. Von hieraus, wenn von irgendwo her, ist der Weg zur Erkenntniss des innern Wesens Gottes zu finden; es ist die wichtigste, reichste und höchste Weltkategorie. Auch freuen wir uns mit voller Anerkennung des Ernstes und der Tiefe,

*) Rel. Philosophie II. S. 227. 240.

durch welche Hegel aus diesen Prämissen die wesentlichsten christlichen Dogmen in ihrer, der gewohnten Auffassung unzugänglichen, Paradoxie und Eigentlichkeit zu begreifen gesucht hat, und wir müssen ihn specifisch hinausrücken, ja weit erhaben erkennen, über die pantheistisch aufklärerische Verflachung, welche sein Princip in der neuern, jetzt tonangebenden Fraktion seiner Schule erlitten hat. Dennoch, dass diess Princip sogleich diesem Verfalle ausgesetzt war, — es ist nicht als ein Zufälliges anzusehen; Hegel selbst ist keineswegs ohne Schuld daran, nicht sowohl durch sein Leisten, als durch sein Unterlassen.

Denn hier tritt uns gerade darum, weil wir bis so weit vollen Ernstes mit Hegel fortschreiten konnten, der weitere Wendepunkt ein: Hegels Princip ist nur die Hälfte, eigentlicher noch die hintere Hälfte der Wahrheit, die freilich darum, sofern sie für die ganze und ausschliessende Wahrheit gehalten sein und zur umfassenden Weltansicht sich ausbreiten will, nicht umhinkann, darum falsch zu werden.

Gott vermöchte nicht, der Weltgeist zu sein in solcher Tiefe geistiger Immanenz, — nicht als sittliche Macht im Gewissen des Menschen, nicht im religiös Begeisterten als Welt und Tod überwindende Kraft aufzutreten, — wenn er nicht wäre — keineswegs „Geist von Anfang" und nach der Ursubstanz, diess ist eben die zweideutige Halbheit, in welche Hegel sich verstrickt hat, — sondern selbstbewusster Geist, transscendente, überweltliche Persönlichkeit. Und wie hiermit der Begriff des Weltgeistes von der einen Seite zuerst seinen innern Halt, seine Gewissheit und Begreiflichkeit findet, so ist dieser von der andern doch nun nicht mehr „Gott", der „absolute Geist", dessen „absolute Form" das Wissen, d. h. die Selbstmanifestation im kreatürlichen Bewusstsein, ist, — alle diese Halb- und Unklarheiten, diess „Mystische" ist abgeschnitten: sondern es ist der göttliche Aushauch in die kreatürlichen Geister, sich ihnen einsenkend, sie „inspirirend", die damit nicht aufgehoben, zurückgenommen

sind in die allgemeine geistige Substanz, — welche als Weltgeist nun gar nicht existirt, noch existiren kann für ein gründliches Denken, — sondern die ihre (wahrhafte) Eigenheit darin nur bestätigt erhalten.

Diese Wendung aus der tief und vollständig gefassten Immanenz in die Transscendenz Gottes, müsste, wie gesagt, auch hier wie bei Schelling (vgl. oben S. 763. ff.), eintreten, was die fortgesetzte Kritik des Hegelschen Systemes noch bestimmter zu zeigen hat; und diess ohne Zweifel schwebte schon damals, wie eine stillschweigende Nebenfolge, Göscheln vor, als er jene apologetischen Aphorismen über das System bekannt machte. Später, in seinem „Monismus des Gedankens" und sonst, am Ausdrücklichsten und Ausgeführtesten aber in seiner letzten Schrift: den „Beiträgen zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und dem Gott-Menschen" (1838), besonders im wichtigsten Abschnitte über den Kampf des Nominalismus und Realismus (S. 102. ff.), wird dieser Gedanke als die allgemeine Voraussetzung auch des Hegelschen Principes gezeigt, indem „Subjektivität ohne Persönlichkeit" selbst nur ein unwahres, nominalistisches Abstraktum wäre, da „in der Sphäre des Geistes Realität ohne" (diese) „Subjektivität gar nicht denkbar sei". — Allerdings; nur findet sich die Kategorie der absoluten Person in der Hegelschen Logik nicht nur nirgends, sondern sie ist, wie wir erschöpfend nachgewiesen, auch ihrem ganzen Begriffsbereiche ein schlechthin Unzugängliches, und das Gleiche wird noch der Schluss des Systemes im Begriffe des (realisirten, nicht mehr potentialen) absoluten Wissens und Geistes ergeben. Und wie fern vollends das System ist, die weitern Konsequenzen jenes mächtigen Gedankens auch nur ahnungsweise zu erkennen, darüber lassen die allgemeinen Resultate unserer Kritik keinen Zweifel. Dass endlich Göschels wohlgemeinter Wunsch und Versuch, jenen Begriff dem Hegelschen Systeme in der Gestalt, wie es vorliegt, nur ohne

Weiteres einzuverleiben, und nach dieser Voraussetzung es zu interpretiren, ein vergeblicher bleibe, ist ihm von uns an allen Stadien dieses Versuches, mit welchen er hervorgetreten, nachgewiesen worden *). —

Aus jenen allgemeinen Prämissen seiner Grundansicht entwickelt Hegel in der Religionsphilosophie seinen Begriff der Dreieinigkeit, in den drei Abschnitten von dem Reiche des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Auch für das System ist es nicht ohne Wichtigkeit, diese Ausführung kennen zu lernen. In der bisher beurtheilten strengwissenschaftlichen Darstellung des Systemes trat besonders die Lücke hervor bei dem Uebergange aus der Logik in die Naturphilosophie: das Sichanderswerden, der Abfall der absoluten Idee von sich, blieb dort das Unvermittelte, das bloss Postulirte, der Sprung und Hiatus im Systeme selbst. Hier, im Gebiete der Religionsphilosophie, wo Hegel mit der ganzen Entfaltung des Gedankens und zugleich mit Rücksicht auf die ihm vorangegangenen Bestimmungen des religiösen Denkens und der dogmatischen Ausbildung in der Kirche, auf diese Urverhältnisse eingeht, muss es zur Entscheidung kommen, ob jene Lücke durch einen zufälligen Mangel der frühern Ausführungen Hegels, oder durch die innere Schwäche des Princips selber bedingt sei.

Gott in seinem ersten Momente, „in seiner ewigen Idee an und für sich“ (Rel. Phil. 2te Ausg. II. Bd. S. 223—247.) ist hier nur die abstrakte Idee, ist noch im abstrakten Elemente des Denkens, nicht des Be-

*) Vgl. Idee der Persönlichkeit, S. 10. ff. 32—37., Zeitschrift für Philosophie Bd. II. S. 241. ff. Wie jedoch der Göschelsche Standpunkt, im Ganzen gefasst, zwar über das Hegelsche System hinausgehe, aber nur als ein Uebergangsmoment in einen höhern, das Princip vollständig zur Geltung bringenden Standpunkt sich ergebe, haben wir im allgemeinen metaphysischen Zusammenhange zu zeigen gesucht (Zeitschrift Bd. V. S. 221.).

greifens, weil sie noch nicht mit dem Anderssein behaftet ist. Es ist diess das „Reich des Vaters“ (S. 224—232.).

In dieser Idee sind nun zwei Seiten zu unterscheiden: die des subjektiven Denkens, welches diese Idee besitzt, und die der selbstständigen Objektivität ihres Inhalts. Aber beide fallen vielmehr in der Wahrheit der Idee selbst zusammen: das Denken ist Bewegung, Process, es erhebt sich über die Endlichkeit; da denkt es Gott, alle Besonderung ist ihm verschwunden, und „so fängt die Religion, das Denken Gottes an“: es ist in der Religion „reines, bewegungsloses, abstraktes Denken“ (S. 225. 26.). — Andererseits aber ist auch das Allgemeine wieder in sich Bewegung und Process; es unterscheidet sich von sich selbst: hier aber nur so, „dass der Unterschied die Allgemeinheit nicht trübe“. Es ist so noch unendlicher, aber „abstrakter Unterschied“; — die Möglichkeit eines unendlichen Selbstunterscheidens ist überhaupt in ihm gesetzt. Der wirkliche Unterschied ist aber schon der concrete, die Welt, das ausgewirkte Sichanderssein Gottes.

Daher ist Gott in diesem abstrakten Unterschiede, — müssen wir hinzusetzen, als die unentweichbare Folgerung dieser Deduktion, — nur im Denken, oder auch in der Religion existent, indem allein diese die Unendlichkeit der concreten Unterschiede, deren Identität der wirkliche Gott ist, in ihre Abstraktion und Allgemeinheit zurücknehmen, sie darin zusammenfassen können. Der wirkliche Gott dagegen ist immer schon der in der Welt gegenwärtige, mit dem concreten Anderssein behaftete; seine „reine Einheit“, sein (überweltliches) Ansichselbstsein ist selbst nur seine „abstrakte“, unwahre Idee, „der abstrakte Inhalt des Denkens“ (S. 226. 28. 231. ff.). Diess das Erste, wobei sich, alles Frühere bestätigend, ergiebt, dass auch hier zu einer Ableitung der Momente des Unterschiedes (des Endlichen) aus Gott, — d. h. zum Begriffe einer eigentlichen Schöpfung, die die

Welt zur That, nicht zur Wirklichkeit, Gottes macht, — überhaupt kein Raum übrig bleibt. Dieser Moment ist völlig übersprungen; wir sind mit dem Begriffe Gottes, sobald wir nur nicht bei seiner Abstraktion stehen bleiben wollen, sogleich schon mitten im Begriffe der Welt, des concreten unendlichen Unterschiedes, als eines in ihm aufgehobenen. Diess ist jedoch ganz nur die älteste Schellingsche Bestimmung: „die absolute Identität ist nicht Grund des Universums, sondern das Universum selbst", und „die wahre Philosophie besteht in dem Beweise, dass die absolute Identität" (auch in ihrem Anderssein) „nicht aus sich herausgetreten, wahrhaft sich ein Anderes geworden sei". (S. oben S. 620. 26.)

Nun erinnert Hegel jedoch weiter, dass jene abstrakte Idee Gottes, in seiner „reinen Einheit und Allgemeinheit" dennoch nicht Werk eines einzelnen Denkens und unserer Subjektivität sei. Dem Processe des (subjektiven) Denkens, die Endlichkeit in Gottes Idee zurückzunehmen, entspricht, und es fällt mit ihm zusammen der Process der Idee, sich zu besondern, d. h. in ein einzelnes Bewusstsein und sein Denken einzutreten. Unser Denken Gottes in seiner reinen Idee ist sein Denken von sich selbst in uns; — was abermals der ältern Schellingschen Bestimmung entspricht, dass es einen Punkt der Einsicht giebt, für welchen die Idee des Absoluten und das Absolute zusammenfallen (vgl. S. 684. 685.). Diess Denken, Wissen seiner selbst in der Religion, wie im spekulativen Begriffe, ist aber zugleich die einzige Form seiner idealen, reinen (wenn man will, „vorweltlichen") Existenz; ebenso die einzige Form seines Selbstbewusstseins. Als der reale Gott hat er sich immer schon ausgewirkt in die Weltgegensätze (der Weltgeist ist diess nur, als der verwirklichte); und aus ihnen fasst er sich nur durch jenen Begriff seiner selbst in die ideale Einheit zusammen (S. 225. 231. f. 270. f. u. s. w.).

Diess das eigentlich spekulative Resultat in Betreff des „ersten Momentes“ in Gott: das Uebrige sind erklärende oder berichtigende Anwendungen dieses Princips auf frühere spekulative oder dogmatische Bestimmungen. Diess, das ewige Sichunterscheiden Gottes von sich selbst, das doch in sich zurückkehrt, „diess Anschauen, Fühlen, Wissen der Einheit“ — ist die Liebe, — „ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, dass eben so als aufgehoben gesetzt ist, d. h. die ewige, einfache Idee“ (S. 227.).

Damit ist Gott zugleich der Dreieinige: er unterscheidet sich unendlich von sich, das absolute Urtheil — erzeugt sich ewig als den Sohn — (es ist die Welt): — der zweite Moment. Was er aber so von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. So ist Gott der Geist; diess Sichzurücknehmen des unendlichen Unterschiedes, das Beisichselbstbleiben darin: — der dritte Moment. Wo diess Beisichselbstbleiben sich vollzieht, haben wir gesehen: „im Geiste des Menschen, der eben nur dadurch Geist ist, weil er diese Wahrheit empfangen kann“ (S. 228. f. 245. 247—52. 309. 315.). Diess sind die wesentlichen spekulativen Bestimmungen des Begriffs der Dreieinigkeit, auf welche, als auf seine „Wahrheit“, Hegel die nähern kirchlichen und dogmatischen Unterschiede zurückzuführen sucht.

Hierin jedoch müssen wir die wesentlichsten Unterscheidungen vermischt und zusammengewachsen erachten, auf deren scharfer Auseinanderhaltung eine zur Vollständigkeit ihrer Momente entwickelte Idee Gottes nicht nur, sondern ebenso das vollgenügende religiöse Bewusstsein, den stärksten Nachdruck zu legen hat: in ihre Vermischung bei Hegel jedoch laufen, noch einmal wie unter Einen Gesichtspunkt gebracht, alle die Mängel und Bedenken zusammen, die wir schon vorher im Einzelnen bei seinem Systeme nachgewiesen. Es ist hier ein Doppeltes wohl zu

unterscheiden, von welchem wir freilich nicht behaupten wollen, dass es überhaupt bisher bestimmt genug gesondert worden sei, oder dass die Schuld jener Vermischung mit ihren unabweislichen Folgen Hegel allein oder vorzugsweise treffe *).

Im Begriffe der Dreieinheit liegt ganz allgemein zunächst der Gedanke einer Selbstverdoppelung, Selbstobjektivirung des Wesens, dem wir sie beilegen; eines Sichergreifens desselben in der Fülle und Mannigfaltigkeit des eigenen Seins, um diess „Andere seiner" in ihm als das seinige zu fassen, sich selbst darin zu fühlen, oder zu wissen. So ist diese Dreieinheit die Grundbedingung alles Lebens, bestimmter alles bewussten Lebens, und der Quell aller Eintracht, Freude und Seligkeit eines Wesens an sich selbst. Umgekehrt, wenn der Begriff lebendigen Selbstseins und Selbstbewusstseins (eines Subjekt-Objekts, wie die Kunstsprache es ausdrückt,) auf nicht nur abstrakte Weise gedacht werden soll, kann er es nur unter Voraussetzung einer „Natur", einer Mannigfaltigkeit realer Gegensätze in ihm, welche jene Selbstheit ebenso real vereint und beherrscht, als sie ideell durchdringt oder weiss: die Einheit desselben ist zugleich nur die sich am eigenen Gegensatze wissende und geniessende.

Und so ist, seitdem die spekulirende Theologie, schon im Philo und in den Neuplatonikern, nicht nur den Begriff der Einheit Gottes, sondern einer Einheit durch und im Geiste, zum Mittelpunkte der Gotteserkenntniss gemacht hat, auch ein der kirchlichen Trinität weniger oder mehr analoger Begriff des Wesens Gottes gefunden, und zum entscheidenden Kriterium der rechten Gotteserkenntniss, so wie des Glaubens an ihn — der lebendige Gott ist nur der Dreieine, — gemacht worden. Es ist diess jedoch

*) Das Nachfolgende ist zum Theil schon in der „Zeitschrift für Philosophie" etc. (Bd. VII. H. 2.) in einer andern Verbindung erschienen, weil man dafür ein allgemeineres Interesse voraussetzen durfte.

zunächst nur eine Bestimmung des innern (zur Welt noch in keiner Beziehung gedachten) Wesens Gottes: seine immanente Wesenstrinität. Man könnte sie desshalb, für den allgemein spekulativen Standpunkt unstreitig bezeichnend, die ontologische oder metaphysische Trinität nennen. Aber diese ist auf das Bestimmteste zu unterscheiden von demjenigen Begriffe der Dreieinigkeit, welcher der christlichen Theologie aus dem eigentlichen und unmittelbaren Gegenstande ihrer Betrachtung, der innerweltlichen Offenbarungsthätigkeit Gottes, erwachsen ist, als der Vater, welcher sich im Sohne (in Christo) und im heiligen (heiligenden) Geiste (in der Gemeine) der Welt gegenwärtigt und die umschaffende, wiedererneuernde Kraft derselben wird. Als Vater, als selbstbewusster und persönlicher Gott, mithin auch als Dreieiniger in sich selbst, wird er jedoch dabei schon vorausgesetzt; und der, wenn auch nicht überall mit völligster Klarheit ausgesprochene Rückschluss der christlichen Lehre war, wie schon gesagt, allezeit der ganz richtige: weil Gott sich also in Christus, also in jeder That der Erlösung und Heiligung, offenbart hat und offenbart, muss er auch uranfänglich sich selbst offenbar, selbstanschauendes, dreieines Wesen sein.

So bezog die Glaubenslehre die Offenbarungstrinität, welche sich innerhalb der Welt vollzieht, in's innere Wesen Gottes zurück, mit mehr oder minder entwickeltem Bewusstsein jedoch beide von einander unterscheidend, oder, — da eine eigentlich spekulative und völlig selbstständige Gedankenentwicklung dieses Dogma, welches sie mit Recht stets als ihr tiefstes und fundamentales betrachtet hat, nicht in ihren Bereich fallen konnte, — eine solche Unterscheidung vielmehr, als das Vorauszusetzende, im Hintergrunde behaltend: erst die neuere Dogmatik schied bestimmter die ontologische oder Wesensdreieinigkeit von der ökonomischen oder Ausgangstrinität (C. J. Nitzsch System der christlichen Lehre, 3te Aufl. S. 163. 165. und: über die

wesentliche Dreieinigkeit Gottes in den Theol. Studien und Kritiken 1841. II. S. 304.). Da indess der Kirchenlehre für jene ontologische Dreieinheit des urpersönlichen Gottes keine andere Bestimmungen übrig blieben, als die neutestamentlich bekundeten, und Christus ohnehin als der menschgewordene λόγος bezeichnet war; so geschah das Unvermeidliche, wiewohl desshalb um nichts weniger Unangemessene, dass die Unterscheidung der drei gesonderten Hypostasen oder Personen des innerweltlich sich offenbarenden Gottes, als Vater, Sohn, Geist, die ursprünglich nur Bedeutung und Wahrheit hatten in Bezug auf diesen, übertragen wurden auf das innere, urpersönliche Wesen Gottes, und auch von diesem, der an sich, oder der Substanz nach, einigen Persönlichkeit, eine Dreiheit von Substanziirungen, ein Vater- Sohn- und Geistsein, und in jedem dieser dennoch das Ganze sein, gelten sollte.

Diese Bezeichnung müssen wir nun, sofern sie auf die ontologische Dreieinheit übergetragen wird, aus metaphysischen Gründen für falsch erklären. Dass sie auch die kirchliche Fassung des Dogma gleich von Anfang an irregeleitet habe, könnte vielleicht auch dogmengeschichtlich näher gezeigt werden; wenigstens ist sie es, welche den Begriff der Trinität, auf das innere Wesen Gottes bezogen, mit dem in keiner dogmatischen Fassung überwundenen Widerspruche, oder — wie der Glaube bescheidener sich ausdrückt, — mit „dem undurchdringlichen Geheimnisse“ belegt hat, welches völlig verschwindet, wenn man die Bezeichnungen: Vater, Sohn, Geist, nur im Sinne der innerweltlichen Offenbarung Gottes, mit nächster Beziehung auf den christlichen Heilsbegriff, verstanden wissen will, in dem sie allein doch ursprünglich, d. h. neutestamentlich, aufgebracht worden sind.

Von der Einen Seite kann es nämlich nicht anders, als ungeeignet erscheinen, die Momente in der Urpersönlichkeit Gottes, nach welchen er seine reale, objektive Unendlichkeit, seine innere Wesenmacht und Fülle, sub-

jektiv, selbstanschauend durchdringt, und so aus seinem Unendlichsein ewig in seine Einheit vor sich selbst zurückkehrt, — die Weise, in welcher, von Augustinus an bis auf Leibnitz, Poiret, Lessing, Schelling herab, alle tieferen Denker diesen Begriff gefasst haben, — kurz die Momente des immanenten, Einen Selbstbewusstseins Gottes, sich überflüssiger Weise noch in die Unterschiede des Vaters, Sohnes und Geistes umzudeuten; — und doch ist es vielfach geschehen von der Spekulation: — den Vater, als die ursprüngliche, aber wie noch unentfaltete göttliche Einheit, welcher den Unterschied, das unendliche Anderssein sich giebt, „den Sohn aus sich erzeugt", aber diess Anderssein in die eigene Subjektivität zurücknimmt, „der Geist, welcher ausgehet vom Vater und vom Sohne". Je weniger hier eine wahrhafte, eine Wesensanalogie einleuchten will zwischen jenem und diesem, desto erkünstelter oder verwickelter mussten die Vergleichungspunkte, wie die Unterschiede, zwischen beiden bestimmt werden: das endliche Resultat davon sehen wir in der neueren spekulativen Entwicklung vor uns, — die innere, ursprüngliche Wahrheit jenes grossen Begriffes ist nach beiden Seiten hin verloren gegangen; und dem Rationalismus, wie dem intensiv gläubigen Bewusstsein, konnte er nur als etwas Fremdes, darum für den Glauben Ueberflüssiges, erscheinen.

Ebenso von der andern Seite ist es in jedem Sinne nur als irreleitend zu betrachten, — (es wird sich nämlich zeigen, dass, wie jene von uns gemachte Unterscheidung den Pantheismus im Principe vernichtet, und spekulativ allein über ihn zu erheben vermag, so der Mangel derselben und die Vermischung beider Sphären eine konsequente Entwicklung des Trinitätsbegriffes unwiederbringlich in den Pantheismus hinabführt), — die Menschwerdung Gottes in Christo als den Selbstobjektivirungs- oder Selbstanschauungsakt Gottes zu setzen: — die bekannte Konsequenz ist davon unabtrennlich, gleichviel ob man sie für die ausdrückliche Meinung der neuern Spekulation, namentlich

Hegels, oder nur für eine weitere Folgerung aus seinen Prämissen zu halten geneigt ist, dass Gott in Christo zuerst persönlicher Geist, Selbstbewusstsein geworden, welcher psychologische Process sich nachher im Bewusstsein der sich Eins mit Gott wissenden Gemeine fortsetzt, worin der dritte Moment, der des Geistes, gegeben wäre, oder der Rückkehr Gottes in sich selbst, und so endlich seine Vollendung, sein Anundfürsichsein.

Aber in welchem Verhältnisse steht doch dieser Begriff zu dem ursprünglichen Dogma von der Mittheilung des göttlichen Geistes durch die Heiligung und christliche Wiedergeburt, worin sich dem also Wiedergeborenen die Kraft Gottes thatsächlich und Gott zugleich als der persönliche bewährt? Diese durchaus specifische und scharfbestimmte Thatsächlichkeit der objektiven Bewährung Gottes einerseits, wie des subjektiven Ergriffen- und Ueberzeugtwerdens von Gott andererseits — was hat diess zu thun mit dem metaphysisch unstreitig wahren, aber durch ganze Welten der Wissenschaft und der Begriffsvermittlung davon geschiedenen Satze: dass Gott, wie er, als der persönliche, der Unterschied von sich sei, so doch in der Selbstanschauung dieses Unterschiedes ewig wieder zu sich zurückkehre? Das noch nicht durch dogmatische Voraussetzungen eingeschränkte, natürliche, wie spekulative Denken kann sich unmöglich verbergen, dass überhaupt hier zwei generisch verschiedene Begriffsgebiete ohne Fug und Recht in einander geschoben werden: jenes des rein metaphysischen Denkens über die innere Wesenheit Gottes, — wobei freilich nach dem allgemeinen Gange, welchen die metaphysische Betrachtung zu nehmen hat (vgl. oben S. 765. 66.), von der Weltbeschaffenheit zurückzuschliessen ist auf das Wesen Gottes, was aber nur berechtigen würde, in gleichem Verfahren die Offenbarung Gottes im Christenthume zur Prämisse solcher Folgerungen zu machen, nicht sein Inneres und seine Offenbarungsthätigkeit sofort zusammenfallen zu lassen, — und das Gebiet einer

nur im scharfbegränzten historischen Zusammenhange zu begreifenden, ebenso geschichtlichen Thatsächlichkeit: des Erscheinens Christi und der von ihm ausgehenden geistigen Umgestaltung der Weltgeschichte. Ehe beide Gebiete nicht völlig auseinandergehalten werden, besonders ehe man nicht davon absteht, durch spekulative Behandlung die Offenbarungsthatsachen in blosse Metaphysik zu verwandeln, während ihr Verständniss in eine Philosophie der Geschichte gehört, ist jener Grundverwirrung nicht abzuhelfen, mit welcher wir seit geraumer Zeit Spekulation und Dogmatik sich gegenseitig verderben sehen. Die Begriffsbestimmungen für die innere Wesenstrinität Gottes würden nämlich unseres Erachtens, da sie durchaus metaphysische sind, und die biblische Gotteslehre schon auf der allgemeinen Voraussetzung der Persönlichkeit Gottes zu bestehen hat, nur der selbstständigen spekulativen Entwicklung zu überlassen sein.

Und jene Gründe waren es wohl auch, — wenn vorerst auch noch nicht zur Ausdrücklichkeit herausgestellt, — welche die rationalistische Theologie der neuern Zeit veranlassten, das ganze Dogma von der Wesenstrinität Gottes, also gefasst, entweder, als entstanden aus dichterischer Personifikation oder Prosopopöie göttlicher Eigenschaften, ganz zu beseitigen, oder seine Erklärung nur in den subjektiven Formen unsers Erkennens zu finden, welche uns nöthigen, das an sich Eine Wesen Gottes in einer dreifachen Relation, zu sich selbst, als Vater, zur Welt, als der allgemeine Grund derselben, im Sohne, und als das sie in allen Theilen mit Kraft und Geist Erfüllende, im Geiste, zu denken. Den klarsten Ausdruck dafür, und eine Hinweisung auf das tiefere, richtige Verhältniss der beiden noch nicht deutlich unterschiedenen Trinitäts-Begriffe, glauben wir bei Schleiermacher zu finden. Nach seinen allgemeinen spekulativen Grundsätzen giebt es gar kein Denken Gottes seinem Ansich nach, sondern lediglich durch den Weltbegriff und mit demselben. Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern

bleibt nur ein indirekter Schematismus *). Daher, wollten wir von der Dreieinigkeit, als einer inwohnenden Wesensbestimmung Gottes, sprechen (a. a. O. S. 159.); so müsste bedacht werden, dass wir hierbei nur mit inadäquaten, bildlichen Vorstellungen zu thun haben, deren beschränkter, subjektiver Geltung bloss für uns wir wohl eingedenk bleiben sollen. Von einer objektiven Bedeutung der Begriffe: Vater, Sohn und Geist, kann nach Schleiermacher daher für Gottes Ansichselbstsein gleichfalls nicht die Rede sein. Aber in seiner Glaubenslehre fasst er jenen Begriff durchaus in der andern, nicht metaphysischen Bedeutung: er bezieht ihn auf die Momente des religiösen Bewusstseins, also auf das Verhältniss Gottes, als des sich offenbarenden, zur Welt und zum Menschen. —

Nach diesen Prämissen können wir nun erst vollständig den Hegelschen Trinitätsbegriff in seinem wahren, allerdings entscheidenden Sinne und in seinen Beziehungen fassen. Hegel unterscheidet nämlich nicht nur nicht zwischen der Wesens- und Offenbarungstrinität, — worin an sich noch kein Irrthum, nur eine unentschiedene, unentwickelte Fassung jenes ganzen Verhältnisses enthalten wäre, — sondern weit mehr noch hebt er die Möglichkeit eines solchen Unterschiedes völlig auf. Die immanente Wesenstrinität Gottes findet er nur in der Welt verwirklicht: das geschaffene Universum ist das Andere, an dessen Objektivität das Bewusstsein Gottes, seine Selbstanschauung, sich entzündet; die Schöpfung ist der Selbstobjektivirungsprocess des ohne diese dunkeln, unaufgeschlossen bleibenden (in „abstrakter, unwahrer Idee“ gefassten) Gottes. Aber nicht anders nahm auch Schelling in der Epoche seines Bruno (vgl. oben S. 688.) den Begriff der Trinität. Und diess ist überhaupt bis jetzt die herrschende spekulative Auffassung derselben

*) Schleiermacher's Dialektik S. 152. 53.

gewesen. Daher bei Hegel der Satz: Ohne Welt wäre Gott nicht Gott; daher ist das „Endliche“ (Geschaffene) nur flüssiges, wieder zurückgenommenes Moment in Gott; daher die früher (S. 981—83.) angeführten nähern Bestimmungen der Hegelschen Trinitätslehre: wir könnten aus ihnen das ganze System wieder zurückentwickeln!

So stände zuerst fest: die ältere Dogmatik setzt die Offenbarungstrinität, welche sich in der Welt vollzieht, in Gott zurück, unterscheidet jedoch mehr oder minder ausdrücklich von ihr die Urpersönlichkeit Gottes von Anfang. Für Hegel, und den ganzen (darum) pantheistischen Standpunkt, fallen dagegen beide zusammen. Nach uns — und wir dürfen hinzusetzen, nach einer Gruppe theologischer Denker der neuesten Zeit — sind beide Trinitäten zu scheiden, und die erste wird mit den Distinktionen des Vaters, Sohnes und Geistes nicht treffend und charakteristisch bezeichnet.

Das Zweite bestände jedoch in der genauern Erwägung, dass auch die pantheistisch Hegelsche Trinitätsauffassung noch eine Unbestimmtheit, die Möglichkeit doppelter Auslegung, in sich übrig lasse. Gott, sich zur Welt realisirend, schaut zugleich darin sich ewig an, sein Schaffen ist im unendlichen Selbstrealisationsprocesse zugleich der Akt des ewigen Bewusstwerdens, und da er, — könnte man sagen, — was er als Resultat, auch als Anfang ist; so wäre eben damit (abermals in Uebereinstimmung mit dem Schellingschen Philosophiren aus der mittlern Epoche) ein Selbstbewusstsein, Selbsterkennen Gottes von Anfang dargethan. Und in der That hat Hegel selbst bei vielen Wendungen und (minder genauen) Bestimmungen diese Auslegungsweise für sich übrig gelassen, — die Stellen sind von seinen Auslegern, die dieser Erklärung beipflichten, längst zusammengestellt, — und so behielten diese Männer der laxeren Interpretation (Gabler, Göschel, Schaller u. A.) vielleicht Recht mit ihrer Auslegung?

Aber vor allen Stellen von schärferer Begriffsfassung,

mehr noch vor der Konsequenz des ganzen Systems, nicht nur, wie es am Schlusse der Logik, ebenso am Schlusse der Encyklopädie, wo Hegel eben desshalb den Standpunkt der Religion in den der Wissenschaft aufhebt, sondern auch in seiner Religionsphilosophie (gerade nach den authentischen Zusätzen der zweiten Ausgabe) sich zu erkennen giebt, verschwindet völlig die Möglichkeit jener Auslegung.

Wir haben schon oben (S. 980—83.) gezeigt: Gott „in seiner ewigen Idee an und für sich", der „Vater" ist nach Hegel selbst nur die „abstrakte" (für sich unwahre, nur im abstrakten Denken existirende) Idee: er bedarf der Schöpfung des Sohnes, um real, aus jener Abstraktion herausgestellt zu sein. Er „erzeugt sich ewig, als den Sohn", und giebt sich erst in diesem „unendlichen Anderssein" seine Wirklichkeit. Aber damit ist er, in diesem zweiten Momente, noch nicht Geist, Selbstbewusstsein, Persönlichkeit: er ist im Anderssein, — was an sich freilich ein ebenso nur abstrakter Moment ist. Um aus diesem „zu sich selbst zurückzukehren", dazu bedarf es des Dritten, des Geistes. Das Selbstbewusstsein Gottes kommt durchaus erst im dritten Momente, dem des Geistes, zu Stande: nicht im ersten, des Vaters, wie der christliche Theismus behauptet, nicht im zweiten, des Sohnes, wie Schelling in einer frühern Epoche, und die Gruppe jener Hegelschen Ausleger, wenigstens halbpantheistisch, es lehren. „Gott ist der Anfang; aber er ist so" (d. h. als Gott) „auch nur das Ende, die Totalität: so, als Totalität, ist Gott der Geist. Gott, als bloss der Vater, ist noch nicht das Wahre: so, ohne den Sohn, ist er in der jüdischen Religion gewusst": — (diese letztern Worte, abermals eine von den nachlässiger gehaltenen Bestimmungen, wie sie der mündlichen, wie schriftstellerischen Darstellung Hegels nicht selten entschlüpften, werden das Verständniss des wahren Zusammenhangs nicht aufhalten; nach Hegels eigener Entwicklung der jüdischen Religion ist der Begriff der Schöpfung, also des

zweiten Moments Gottes, der wesentliche in ihr; aber freilich wäre dieser Moment, der des Sohnes, im Judenthume noch nicht bis zu dem Punkte entwickelt, um zur Einheit Gottes mit dem menschlichen Geiste, d. h. bis zum Uebergange aus dem zweiten in den dritten Moment, überzugehen.) „Gott ist vielmehr Anfang *und* Ende; er macht sich selbst zur Voraussetzung; diess ist nur eine andere Form des Unterscheidens": — diese „Voraussetzung" ist aber der zweite Moment oder die Schöpfung, also noch nicht „das Ende", das erst „im Geiste" gefunden wird (Rel. Phil. 2te Ausg. II. S. 228. 29.). Ebenso entscheidend für die eigene Philosophie ist die Auslegung, die Hegel (S. 243—47.) den Alexandrinern und Gnostikern zu Theil werden lässt, welche gerade den Versuch machten, einen immanenten, vorweltlichen Selbstanschauungsprocess Gottes zum Begriffe zu bringen: als λόγος, als σοφία, als Adam Kadmon, als die ewige göttliche Selbstbetrachtung.

Anerkennend, dass in solchen Vorstellungen die Idee wenigstens „gegährt" habe — aber es komme darauf an, zu verstehen, wie sie in der Vernunft ihren Grund haben, und welche Vernunft darin sei — setzt er abschliessend hinzu (S. 246.): „Diese Idee ist jenseits des Menschen gestellt worden, so ihr gegenüber, dass diese Bestimmung, welche alle Wahrheit ist, betrachtet worden ist als etwas nur Gott Eigenthümliches, jenseits Stehenbleibendes, das nicht sich reflektirt im Andern, das als Welt, Natur, Mensch erscheint". Und Jakob Böhme preist er besonders desshalb, weil er gelehrt, „die Dreieinigkeit müsse im Herzen des Menschen geboren werden".

Jene metaphysischen Begriffe führt er nun an den christlichen Bestimmungen weiter aus (S. 306. ff.). Der Tod Christi, diess äusserliche Negative, schlägt in das Innere, Ewige, Allgemeine um, in die Wahrheit: dass das Anderssein, das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, göttliches Moment selbst ist, dass es die Einheit

mit Gott nicht hindert. Der Tod hat einerseits diesen Sinn, dass das Menschliche abgestreift wird, und die göttliche Herrlichkeit wieder hervortritt; andrerseits ist er aber auch die höchste Spitze des Negativen, dem der Mensch, als natürliches Dasein, und eben damit Gott selbst, ausgesetzt ist. — „Diese Geschichte ist göttliche Geschichte, worin klar wird, dass Gott der Dreieinige ist" (S. 308.).

„In ihr ist den Menschen zum Bewusstsein gekommen, dass die Idee Gottes für sie Gewissheit hat, dass das Menschliche unmittelbarer, präsenter Gott ist, und zwar so, dass in dieser Geschichte, wie sie der Geist" (das spekulative Denken) „auffasst, die Darstellung des Processes ist, was der Mensch ist. An sich Gott und todt — diese Vermittlung" (ist es einerseits), „wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das Ansichseiende" (Gott, als der Vater) „zu sich zurückkommt, und so erst Geist wird" (S. 307.).

Dieser Process breitet sich nun von der „unmittelbaren Gegenwart" — („des einzelnen, sinnlichen Individuums, welches als Gott zu verehren unendlich hart ist, wogegen die Freiheit des Subjekts sich empört", S. 310., vgl. 317. 18.) — die er in Christi Erscheinen hatte, in die Allgemeinheit der Gemeine aus. Die Bildung der Gemeine hat den Inhalt, dass die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht (S. 311.). Desshalb sagte auch Christus seinen Jüngern, heisst es an einer andern Stelle, dass es ihnen gut sei, von ihnen hinweggenommen zu werden, sie von seiner sinnlich-göttlichen Präsenz zu befreien, damit der Tröster, der Geist (das Bewusstsein der göttlichen Gegenwart in Allen, in der Gemeine) über sie kommen könne (S. 318.).

Ebenso später, als nach der Beglaubigung gefragt wird, welche Christus, als der rechte Gottmensch, für sich anführen könne, während doch auch Andere als Götter verehrt worden seien (S. 320. ff.), wird als das Entscheidende dafür herausgehoben, dass seine Geschichte allein

der Idee schlechthin gemäss sei. Als spekulativer Inhalt aber der, von der sinnlichen Gegenwart des einzelnen Subjektes (in Christo) ebenso (S. 327.), wie von der Vorstellung in der Gemeine (S. 328.) befreiten Idee wird nachmals abschliessend angegeben: „dass das Bestehen der Gemeine ihr fortdauerndes, ewiges Werden ist, welches sich darauf gründet, dass der Geist" — (doch offenbar kein anderer, als der Geist Gottes) — „diess ist, sich ewig zu erkennen, sich aufzuschliessen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewusstseins, und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln und zu erfassen, indem in dem endlichen Bewusstsein das Wissen von seinem Wesen, und *so* das göttliche *Selbstbewusstsein* hervorgeht. Aus der Gährung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, duftet der Geist hervor" (S. 330.) *).

Diess nun müssten wir allerdings, dem Principe nach, für den vollständig herausgebildeten pantheistischen Irrthum erklären, wie er bei Strauss (in seiner christlichen Glaubenslehre) zu vollem Selbstbewusstsein und ausdrücklichem Bekenntnisse gediehen ist. Nicht das Gleiche lässt sich von Hegel sagen, dessen spekulativ gründlicher Sinn und tiefe Gemüthsinnigkeit ihn weit davon abhielten, in solchen Sätzen ausschliesslich nur die pantheistische Auslegung, als das allein Philosophische, hervorzuziehen und diess überhaupt, auch nur vor sich selber, als

*) Zum Ueberflusse bemerken wir noch, dass diese entscheidenden, besonders in ihrem weitern Zusammenhange die früher erwähnte Auslegung abweisenden Worte, als neuer Zusatz zur zweiten Auflage der Rel. Philosophie, hinzugekommen sind, also laut den Eröffnungen der Herausgeber derselben in der Vorrede (Bd. I. S. VIII.) allem Vermuthen nach dem eigenen Collegienhefte Hegels entnommen sind. Die erste Ausgabe (Bd. II. S. 268.) enthielt diesen und ähnliche näher bestimmende Zusätze noch nicht.

die letzte Konsequenz seines Princips mit Ausdrücklichkeit und abschliessend auszusprechen. Er hätte eben damit vor sich selbst diess Princip zur Ausdrücklichkeit der Seichtheit, zur leeren, zukunftslosen Verflachung herabgedrückt; denn es hat sich auch hier schon gezeigt, wie der ernst und konsequent gefasste Pantheismus sich selbst überschreiten, aus der Weltimmanenz Gottes zur Transscendenz sich erheben muss. Diess hat Hegel, freilich nicht in deutlichem Bewusstsein, wohl aber als dunkle Prämisse, immer vorausgesetzt, und diess macht das Doppeldeutige seiner Lehre in ihren tiefsten Principien. Jetzt wirft man ihm vor, nur aus Inkonsequenz, vielleicht aus Anhänglichkeit an alte Vorstellungen, die letzte Wahrheit seines Denkens, die pantheistische, nicht selber gezogen zu haben; — aber hierin der Halbe, Inkonsequente geblieben zu sein, zeigt Hegel vielmehr als den grossen Denker, dessen Geistes- und Gemüthsmacht die unmittelbaren Resultate seines Principes weit überschwellte; denn diese wären gerade hier nur die halben Resultate, die halbe Konsequenz: er hätte zum Stillstand und Rückzug das Zeichen gegeben, während er so wenigstens die Möglichkeit offen gelassen hat, von ihm selbst aus weiter vorzurücken, und eine neue Gestalt der Philosophie zu erzeugen.

Und so legt nun Hegel in der folgenden Darstellung seiner Religionsphilosophie mit ergreifendem Ernste in den Sinn seiner an sich freilich kaum vieldeutigen Formel von der Identität und dem Einswerden des göttlichen und des menschlichen Geistes, die ganze Intensität der christlichen Wahrheit hinein, als eine von ihm selbst gewusste und erlebte. Er verschmäht es ausdrücklich, die Begriffe der christlichen Heilslehre von der Versöhnung, der Wiedergeburt u. s. w., wie es seinem Principe freilich genügt hätte, und wie es nach ihm geschehen ist, in die schon beleuchtete psychologische Allegorie zu verwandeln, überhaupt als einen bloss theoretischen Vorgang, gleich einer sonstigen Evidenz, zu betrachten. Die Wiedergeburt ist ihm

alles Ernstes die reale, wo der lebendige Geist Gottes den menschlich endlichen Geist „der Partikularität, das natürliche Herz, die besondern Interessen, Leidenschaft, Eigensucht“, überwindet. Und Wer möchte glauben, wenn der Philosoph von „solchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben und sie, wie Hermes der Psychagoge, aus dem Leibe herausziehen und in die ewige Heimath hinüberführen“ (II. S. 291.), von solcher Wahrheit sich ergriffen bezeugt, dass hier nicht der vollste Ernst, auch auf die Gefahr hin, der Armseligkeit einer formellen Inkonsequenz im Principe sich schuldig zu finden, in ihm zugegen sei?

Aber diese Inkonsequenz, diess Durchbrechen seines Princips, ist für Hegel hier wirklich schon eingetreten: wenn wir vorher einige Male finden mussten, dass sein Princip zu ohnmächtig sei, um manche Geisteserscheinung in ihrer Wahrheit und aus ihrer Tiefe zu begreifen; so hat hier umgekehrt die Gewalt eines ihn ergreifenden Gedankens sein Princip ihm selber zu Nichte gemacht. Denn es ist unabweislich: — Wer die christliche Lebensthatsache anerkennt, und damit einen göttlichen Geist, aus dem Grunde erneuernd und umgestaltend den menschlichen, der kann, ohne theoretische Inkonsequenz handgreiflichster Art, keinen bloss pantheistischen Gott mehr haben. Dieser Geist Gottes kann ihm nicht mehr nur sein die aus dem Processe der Welt aufgährende „höchste Potenz“ des Weltgeistes (nach Schellings älterer Lehre), oder (nach Hegel) ein „Bewusstwerden“ desselben im Menschen: — das wäre recht eigentlich der Geist des Menschen mit seinen „natürlichen Partikularitäten, Leidenschaften und Eigensuchten“; denn in diesen gerade kommen die Abgründe des Weltgeistes in's Bewusstsein. Darum, der Geist, welcher diesen (den Weltgeist im Menschen) überwindet, und sein Panier einer neuen, höhern Ordnung in der Seele des Menschen aufpflanzt, kann nicht mehr Einer Art und Einer Reihe gedacht werden mit jenen weltgeistigen Bethätigun-

gen im Menschen; wie vermöchte er sonst sie zu unterwerfen, zum Knechte zu machen eines specifisch neuen Antriebes, welcher die Wiedergeburt ankündigt? Dieser Gott kann dem Weltgeiste selbst nur der jenseitige sein.

Diese unwillkührliche Inkonsequenz Hegels, — an sich die lehrreichste und berechtigtste, welche es giebt, weil sie aus der Anerkennung des Wirklichen hervorgeht, — lässt sich mit einer andern früher schon bemerkten, lange ebenso verborgen gebliebenen, bei Spinosa vergleichen, durch die er, ohne es deutlich zu wollen, ebenso sein Princip überschritten hat. „Die intellektuale Liebe, mit der wir Gott lieben, ist nur die Liebe Gottes zu sich selbst, nur ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott (in uns) sich selber liebt“ (*Ethic. P. IV. Prop. 33. 36.*). Hiermit ist anerkannt, dass Gott nicht bloss die allgemeine Substanz unendlicher, nothwendig verketteter Modifikationen, sondern (in uns) persönliches Bewusstsein seiner selbst sei. Spinosa hat dadurch sein Princip des Substantialitätsbegriffes durchbrochen, und Hegels Begriff der unendlichen Subjektivität oder Negativität des Absoluten vorübergehend anticipirt.

Ebenso jetzt Hegel: er erkennt die christliche Thatsache an, dass der Geist Gottes den Geist des Menschen in seiner Natürlichkeit überwinde, umschaffe, wiedergebäre; er reiht diess Faktum in sein Denken ein. Aber darin ist jener Begriff der unendlichen Subjektivität des Absoluten im Geiste des Menschen, selber überschritten und ausser Kraft gesetzt: das natürliche Aufsprossen des Menschengeistes aus seinem Grunde, mit welchem er eben darum Eins bleibt, und der allerdings in ihm zum Bewusstsein seiner selbst erwacht, kann als unendliches Subjektiv- oder Persönlichwerden — nicht des Absoluten, wie wir schon zeigten, aber des Weltgeistes, bezeichnet werden, und diess ist die (untergeordnete) Wahrheit des Hegelschen Princips, allgemeiner des Pantheismus. Wie dieser jedoch (in der Wirkung einer Wie-

dergeburt) mit sich in Widerstreit treten, sich selber zugleich setzen und besiegen, bestätigen und überwinden solle, ist nicht einzusehen, sondern ein Sinnloses, ein Widerspruch. Und so glauben wir, nach solchem Zugeständnisse Hegels, nur in seinem Geiste, wenn auch nicht im Geiste des Systemes, uns zu erklären, wenn wir, — wodurch freilich sein System auch von dieser Seite aufgehoben wird, — zur Behauptung einer ursprünglichen Transscendenz des Geistes Gottes, aber damit, wenn diese nicht wieder nur flach oder abstrakt gefasst werden soll, zum Begriffe jener immanenten oder Wesenstrinität, ohne Beziehung zum Weltbegriffe und in Unterscheidung derselben von der Offenbarungstrinität, zurückkehren.

Dasselbe Schwanken, dieselbe nicht ganz verhehlte Uneinigkeit mit sich selbst und das durch die Tiefe des Gegenstandes gebotene unwillkührliche Hinausgreifen über das eigene Princip, zeigt nun Hegel nicht selten auch in der Abhandlung vom „Reiche des Sohnes" (Rel. Phil. II. S. 247—308.). Mit welchem Ernst er auf das christlich Historische dringe, darauf ist schon aufmerksam gemacht worden. So unentschieden auch die Ausdrücke sind, mit welchem er sich in der frühern Ausgabe des Werkes über das Faktische von Christi Auferstehung und Himmelfahrt erklärte, — diess sei Faktum ausdrücklich nur für den Glauben, Christus sei nur seinen Freunden erschienen u. dgl. (erste Aufl. II. S. 249. 50.): — so ist doch in der neuern Ausgabe eine Stelle dazugekommen, welche an Hegels Ueberzeugung von einer historischen Objektivität jener Ueberlieferungen kaum einen Zweifel lässt. „Gott ist gestorben, Gott ist todt: — diess ist der fürchterlichste Gedanke, dass alles Ewige, alles Wahre nicht ist, dass die Negation selbst in Gott ist; das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit ist damit verbunden". So lautete es schon in der ersten Ausgabe: aber jenes „Todtsein Gottes", mit allem Dazugefügten, würde selbst als die höchste Ungereimtheit erscheinen, wenn es für ein Wirkliches oder Faktisches

gehalten werden sollte; es konnte kaum eine andere Bedeutung haben, als dass Hegel nur aus der Meinung des Gläubigen heraus gesprochen habe, der in Christi Tode den Tod Gottes selber vor sich zu haben meint. Denn „nun tritt die Umkehrung ein; Gott erhält sich in diesem Processe (der Negation), und dieser ist nun der Tod des Todes. Gott stehet wieder auf zum Leben; es wendet sich somit zum Gegentheile“.

Der Sinn davon in diesem Zusammenhange konnte kaum zweifelhaft sein: diess (dieser metaphysische Satz) ist die „Bedeutung“ des Todes, wie der Auferstehung Christi; d. h. an der Vorstellung eines darin enthaltenen Sterbens und Auferstehens Gottes wird dem Gläubigen die allgemeine Idee eines unablässigen Sterbens und Wiederauferstehens des göttlichen Geistes, einer steten Selbsterneuerung aus der unendlichen Negation desselben, zum Bewusstsein gebracht. Darauf allein kommt es an; das etwa Faktische dabei ist gleichgültig oder unentschieden gelassen; denn doch eigentlich nur in der Vorstellung des Gläubigen ereignet sich jenes Sterben und Wiederauferstehen Gottes durch Christi Tod und Auferstehung. „Die Bedeutung der Geschichte ist, dass es die Geschichte Gottes selbst ist. Gott ist die absolute Bewegung in sich selbst, die der Geist ist, und diese Bewegung ist hier an dem Individuo vorgestellt. In dieser Geschichte ist für die Gemeine die Natur Gottes, der Geist, durchgeführt, ausgelegt, explicirt. Diess ist die Hauptsache“ (Erste Ausg. II. S. 255.). In diesem Sinne glaubten wir in einer frühern Beurtheilung von Hegels Religionsphilosophie *) die Bedeutung des Ganzen nach Hegels Geiste mythisch fassen zu müssen, wie es späterhin Strauss gethan hat. Aber, — bemerkten wir dabei, und wir vermögen es auch jetzt, dieser Auffassungsweise gegenüber, noch nicht zurückzu-

*) „Religion und Philosophie in ihrem gegenwärtigen Verhältnisse“, Heidelb. 1834. S. 22.

nehmen, — ist jenes Sterben und Auferstehen Gottes etwas durchaus Immanentes, Ewiges, unendlich Erneuertes; warum bedarf Gott noch, „im Individuo" diess Schicksal zu erleiden, oder in diesem Einzelnen (Christo) das symbolische Spiel mit sich zu treiben; ja wie vermag er es hier mit einer ausschliessendern Symbolik, als anderswo, wenn sich in jeder That der Menschwerdung, und noch mehr in jedem Fortschritte weltgeschichtlichen Bewusstseins, dasselbe Symbol erneuert? Dagegen gehalten verdiene fast ein heidnischer, der Osirismythus den Vorzug; denn er sei wenigstens klar und von zutreffender Bezeichnung, wenn auch nur im Naturgebiete. Jedes Jahr stirbt Osiris; aber bei wiederkehrender Fruchtbarkeit der Natur steht er zugleich zum Leben auf. Hier ist die ewig sich erneuernde That der Naturbelebung wirklich das Symbol zugleich und die faktische Bewährung der Macht des Gottes.

So damals; das innere Missverhältniss des concreten historischen Gehaltes zu einer spekulativen Begriffsallgemeinheit, in welche er übergedeutet werden sollte, und die Willkühr der ganzen Deutung konnte kaum auf andere Weise bezeichnet werden. Aber der Widerspruch reichte doch nicht bis in's Princip hinein; denn jener ganze Hergang schien von Hegel nur in die Vorstellung des Gläubigen hineinverlegt zu werden, und die Konsequenz des Ganzen wenigstens schien gerettet.

Anders ist es jetzo: nach dem angeführten Zusatze der zweiten Auflage lässt sich eine bloss mythische Auffassung jener historischen Züge in Hegels Sinne kaum noch rechtfertigen. Nach den oben angeführten Worten aus der Religionsphilosophie wird nämlich aus einem „eigenhändig geschriebenen Hefte Hegels" (S. 300.) hinzugefügt: „Es ist diess die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi. Wie alles Bisherige, in der Weise der Wirklichkeit für das *unmittelbare* Bewusstsein" (also als empirische, erlebbare Thatsache), „so (gilt) auch diese Erhebung. Für die Anschauung ist eben so *vorhanden* dieser Tod des Todes, die Ueber-

windung des Grabes, der Triumph über das Negative. Die Ueberwindung des Negativen ist aber nicht ein Ausziehen der menschlichen Natur" (so dass nun Alles bloss im Begriffe vorginge, und nur begriffsmässig — symbolisch, mythisch — zu verstehen wäre), „sondern ihre höchste Bewährung, selbst im Tode und in der höchsten Liebe" u. s. w.

Hier zeigt sich Hegels energisches Festhalten und Behaupten der Wirklichkeit für jene zugleich symbolischen Vorgänge; aber sogleich damit werden sie auch in ein metaphysisch Allgemeines hinübergespielt. Christi Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, sind dem Denker Thatsachen, aber Thatsachen der inhaltsschwersten Art; sie haben schlechthin ewige Bedeutung: sie sind zugleich allgemeine Begriffe; die absolute Idee symbolisirt sich zum ersten Male nicht nur für die Vorstellung an ihnen, sondern sie vollzieht sich wirklich zuerst durch sie. Nur so könnte diess Verhältniss näher gefasst werden.

In gleichem Sinne besteht Hegel an einer andern neu hinzugekommenen Stelle (II. S. 282—85. vergl. erste Ausg. II. S. 233.), — nachdem auseinandergesetzt worden, wie für die Hauptbegriffe des Christenthums Alles darauf ankomme, „dass gewusst werde die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur" (S. 281.), — auf das Nachdrücklichste darauf, dass hier nicht das Allgemeine der Vorstellung oder des Begriffs genüge, sondern dass jene Wahrheit nur Gewissheit haben könne, wenn die Idee die Form sinnlicher Anschauung, äusserlichen Daseins erhalte. Die Einheit Gottes und des Menschen muss „als einzelner, ausschliessender Mensch erscheinen für die Andern, nicht alle Einzelne, sondern Einer, von dem sie ausgeschlossen sind; aber nicht mehr, als das Ansich, das drüben ist, sondern als die Einzelnheit auf dem Boden der Gewissheit. Um diese Gewissheit und Anschauung ist es zu thun, nicht bloss um einen gött-

lichen Lehrer“ u. s. w. (S. 282. 83.). So ist Christus der präsente Gott, er ist der erste Einschlag der göttlichen Natur in die menschliche; aber in seinem Faktum liegt die letzte Spitze der Gewissheit dieser Einheit, weil sie, über alle Vermittlung durch Vorstellung, Gefühle und Gründe hinaus, darin gegenwärtig ist. — „Göttliche und menschliche Natur in Einem ist freilich ein harter, schwerer Ausdruck, aber die Vorstellung, die man damit verbindet, ist eben zu vergessen; was zur äussern Partikularität des Menschen gehört, sein Endliches, ist darin verschwunden“.

Wie nun? Wollen wir diese Christologie, die allerdings die orthodoxeste ist, welche der alte Glaube sich wünschen kann, von Hegel annehmen innerhalb der allgemein pantheistischen Voraussetzungen, über die uns sein System principiell nicht hinausgebracht hat? Soll der Gott „wirklich“ in Christo gestorben, in ihm auferstanden sein, um dadurch die Gewissheit seiner „Diessseitigkeit“ zu bewähren? Wer sieht hier nicht den Widerspruch, ja das Absurde, wenn Fakticitäten, seien sie weltgeschichtlich von noch so durchgreifender Wirkung, zugleich „ewige Bedeutung“ erhalten, kurz als metaphysische Begriffe behandelt werden sollen, — der vielbesprochene Grundfehler Hegels, der ihn auch hier, fasse er jene Bezüge zwischen Gott und Christo mythisch oder als Thatsächliches, in unentwirrbare Schwierigkeiten stürzt!

Und ferner: müssen wir sie, nach Hegels Versicherungen, in seinem Namen als ein Thatsächliches fassen, kann dabei die pantheistische Grundlage seines Systemes bestehen, ohne dasselbe dadurch entweder der wesentlichsten Lücken, oder der offenbarsten Ungereimtheit für überwiesen zu halten? Was der „Process“ der Menschwerdung, des Persönlichwerdens Gottes bedeutet, wissen wir nach den bisherigen quellenmässigen Angaben. Wie wir aber so eben vernommen, ist es nun wirklich die Einzelnheit, auf die es ankommt. In Christus allein oder doch zuerst (indem dieser Process sich nachher

nur von ihm aus in die Gemeine fortzusetzen hat) wird Gott Person; so wäre es doch Hegels ausdrückliche Meinung, welche wir vorher nur als eine aus seinen Prämissen gezogene Konsequenz aufzustellen wagten, dass Gott, als Allgemeines, zuerst in Christo persönlich sich ergriffen, im einzelnen Geiste sich als hier und gegenwärtig gewusst, in ihm „Ich zu sich gesagt habe"? Bei diesem, im Einzelnen sich absorbirenden Selbstbewusstsein Gottes, wäre aber die Erinnerung vollkommen richtig, dass das zeitliche und Eine Individuum in diesem, dem hier gemeinten, Sinne das Ewige nie erschöpfen, ihm adäquat werden kann, und wir müssten bei dem Satze: dass der unendliche Gott im Individuum Christus zu völligem Selbstbewusstsein gelangt (zur Allwissenheit seiner selbst geworden) sei, gegen die gemeine Auslegung der Straussischen Erklärung völlig beitreten: es ist eine offenbare, durch Nichts zu verschleiernde Ungereimtheit. Ist jenes aber nicht die Meinung Hegels, kennt er ein anderes Selbstbewusstsein Gottes; wie stimmen damit seine metaphysischen Prämissen, seine Lehre vom absoluten Geiste am Schlusse der Encyklopädie, wie die oben vernommenen Erklärungen vom „Vater", als dem abstrakten, an sich unwahren Momente, und das Verhältniss des „Geistes" zum „Vater"? Hier bleibt eine offenbare Lücke, ein Widerstreit im Hegelschen Systeme, zwischen seinem Principe, Gott als den Geist zu fassen, und der metaphysischen, wie religionsphilosophischen Ausführung desselben.

Aber was Strauss an die Stelle setzt, ist es irgend gründlicher, und wären wir damit zu einem wahrhaften Abschlusse gelangt? Nicht im Einzelnen, in Christo, sondern in der ganzen Menschheit, ununterbrochen und immer anders, wirkt sich Gott zum Bewusstsein seiner selbst aus: er ist ewiger Geist, weil er es unablässig wird: Christus bleibt nur für uns das erste Beispiel und darum vornehmste Symbol dieser allgemeinen Wahrheit: — und diess, wird hinzugesetzt, sei auch die eigentliche Meinung Hegels, — wenigstens, die

er hätte haben sollen, um mit sich konsequent zu bleiben.

Hier ist jedoch der Widerspruch, die Ungereimtheit nur um einen Schritt weiter hinausgeschoben; dem Begriffe nach sind beide noch dieselben. Gott ist an sich selbst unendliche Subjektivität, er ist der ewige Geist: Alles kommt darauf an, Gottes Wesen, nicht als Substanz, sondern als Subjekt zu fassen. So lautet es bei Strauss, wie bei Hegel. Wird jedoch weiter gefragt, woher denn, auch nach Hegels Verbesserern, für Gott diese Ewigkeit des Geistes komme, so ist es nur das Menschengeschlecht, worin er zum Geiste wird. Bekanntlich ist diess jedoch von sehr jungem Datum auf dem Planeten, während hier dagegen mit der Ewigkeit des göttlichen Geistes eine Ewigkeit des Menschen (ebenso wie die Ewigkeit der Schöpfung), nicht dem „Begriffe", sondern der Realität nach, stattfinden müsste. In welchen Subjekten hat sich nun vorher der ewige Geist Gottes, als Geist, verwirklicht? Hegel lehnt in der Einleitung zu seiner Philosophie der Geschichte alle entscheidende Antwort auf die Frage nach dem Entstehen des Menschengeschlechts ab: die Philosophie habe sich, mit Beseitigung aller Hypothesen, nur an's Wirkliche zu halten. Er ahnt hier scharfsichtig die Lücke seines Systems, die in seine metaphysischen Principien zurückgreift, er lässt desshalb den Widerspruch unausgesprochen. Strauss nimmt keinen Anstand, es auch hierin bis zum ausdrücklichen Widerspruche, zum ausgeprägten Bewusstsein desselben zu treiben: ewiger Geist ist nach ihm Gott nur im Menschengeschlechte, in dem geistigen Processe der Weltgeschichte; aber, wenn er (Streitschriften II. S. 73. ff. Glaubenslehre I. S. 681–86.), übrigens nach einer längst von allen kundigen Naturforschern für unzureichend erkannten Analogie, lehrt, das Menschengeschlecht sei durch *generatio aequivoca* entstanden, hat er damit einen zeitlichen Anfang desselben zugestanden, wie auch sonst gar nicht zu umgehen war; und ihn trifft daher jene Frage mit

voller Macht, wie dabei die Ewigkeit des Geistes Gottes, — kurz der ganze Fortschritt, den der spiritualistische Pantheismus über den ältern spinosistischen und den naturphilosophischen, — die weit konsequenteren, — gethan zu haben vermeint, überhaupt sich noch retten lasse? Und diess soll das „höhere Resultat" sein, welches Hegel aus seiner Philosophie entweder nicht zu ziehen vermochte, oder es auszusprechen nicht gewagt habe? Diess rohe Erzeugniss eines kurzsichtigen, mit unwissenschaftlichen Vorurtheilen angefüllten Halbdenkens?

Doch ist es überflüssig, die Incohärenz solcher Philosopheme, zu denen man den alten Denker, — man weiss nicht, ob zurückbekehren, oder vorwärtstreiben will — weiter in's Licht zu setzen: sie zerbröckeln vor der festen Berührung. Hegel hat dergleichen nie gelehrt und nicht lehren können; er wäre nicht der tiefe Geist gewesen, als den wir ihn erkennen. Seine „wahre Konsequenz", die verborgene Grundvoraussetzung, die alle jene Widersprüche und Mängel wenigstens ihm selber einstweilen schlichtete, muss daher gerade nach der entgegengesetzten Seite fallen, als jene Verbesserer es meinen. Und welche andere könnte es sein, auch nur um seine Christologie begreiflich zu finden, als die wir aus jener Verborgenheit, aus dem unentschiedenen Insichverschlungensein, welche sie bei ihm noch hatte, zur ausdrücklichen Entwicklung und damit zum Beweise gebracht haben? Auch in seinem Geiste daher, wenn auch über sein Wort hinaus, können wir es aussprechen: vor jenen Ungereimtheiten rettet nur der Begriff einer Transscendenz des göttlichen Geistes, ein gründlicher Theismus, der ferner jedoch, wenn er nicht abermals abstrakt bleiben, sondern für Gottes Wesen selbst, wie für seine Offenbarung in der Welt, bis zum Concreten, damit zum Begreiflichen, gelangen soll, sich in dem Begriffe jener doppelseitigen Trinität wird fixiren müssen.

Der Pantheismus aber, — wie er sich auch hier überhaupt als Moment, als die Eine Seite zeigt, welche erst in

die Totalität der Wahrheit aufzuheben ist (vergl. oben S. 773.), — als seine ausschliessenden Bekenner in gegenwärtiger Zeit zeigen sich daher auch nur die oberflächlichern, unspekulativen Köpfe, oder denen es überhaupt nur darauf ankommt, dilettantisch eine philosophische Ansicht zu Grunde zu legen, — der Pantheismus hört gerade in dem Maasse, als er sich in sich steigert und ausbildet, vom naturalistischen zum spiritualistischen wird, wiewohl auch jene frühere Stufe des Pantheismus, wie wir im Vorigen gezeigt haben, den immanenten Zweck in der Natur keinesweges zu erklären vermochte, — in gleichem Maasse auf, begreiflich, klar, objektiv erklärend zu sein. Er verwickelt sich immer mehr in Macht- oder in Widersprüche.

Dasselbe Schwanken zwischen Pantheistik und theistischen Voraussetzungen (über letztere Form kommt es freilich nirgends hinaus), welches Hegels Religionsphilosophie uns im Bisherigen zeigte, so dass man behaupten konnte, beide Grundansichten in ihr neben einander zu haben, wobei den Auslegern die Auswahl bleibt, auf die eine oder die andere das stärkere Gewicht zu legen, — dasselbe Schwanken zeigt sich bei Hegel auch in Nebenbegriffen, z. B. im Begriffe des Wunders. Als seine durchgreifende „spekulative“ Ansicht vom Wunder ist wohl die zu bezeichnen, dass die Existenz des freien Geistes überhaupt und seine vernünftige Herrschaft über die Natur diess Grundwunder, die sich bewährende Macht eines schlechthin Höheren gegen jene, sei: dass keine Beglaubigung aus ihnen für die Wahrheit der Lehre Christi geschöpft werden könne, setzt er ausdrücklich fest. Diese beglaubigenden Wunder müssten nämlich selbst erst beglaubigt werden; aber wie die Idee einer solchen Beglaubigung durch sie nicht nöthig hat, so bedarf sie es auch nicht, jene zu beglaubigen (Rel. Phil. II. S. 326.). Daran schliesst sich an, dass er bei anderer Gelegenheit (Gesch. der Phil. I. S. 220. 21.), die Erzählung vom Leben Christi ganz mit den spätern mythischen Lebensbeschreibungen des Pythagoras auf Eine Stufe stellend, darin „ein Gemisch von wun-

derbaren, abenteuerlichen Fabeln findet, auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit, nicht einer poetischen Welt". Und so schiene es nur in seinem Geiste, wenn die Neuhegelschen, auch darin ganz mit dem theologischen Rationalismus Hand in Hand, keine andere Wunder erkennen wollen, als welche der Geist durch Kultur und Industrie (durch „Dampfkraft und Eisenbahnen") der Natur abgewinnt. Demungeachtet wird doch nun wieder an einer einzelnen neu hinzugekommenen Stelle der Religionsphilosophie (2te Ausg. II. S. 326.) eine Macht des Glaubens, der Zuversicht auf Gott angenommen, welche eigentliche Wunder, einen Erfolg über den natürlichen Zusammenhang, zu bewirken vermöge. Das allgemeine Princip, in welches er diess Zugeständniss einreiht, müssen wir das rechte und tiefe nennen. „Ueberhaupt ist der Geist dieses Wunder, diess absolute Eingreifen in die" (vermeintlich absoluten) „Gesetze der Natur. Schon das Leben greift in diese sogenannten ewigen Gesetze der Natur ein, es vernichtet z. B. die ewigen Gesetze des Mechanismus und der Chemie. Noch mehr wirkt auf das Leben die Macht des Geistes, und seine Schwäche, Schrecken kann Tod, Kummer, Krankheit herbeiführen, und ebenso hat zu allen Zeiten der unendliche Glaube und das Zutrauen den Krüppel gehend, die Tauben hörend gemacht u. s. w. Dem neuern Unglauben an solche Erfolge liegt der *Aberglaube* an die sogenannte Naturmacht und deren Selbstständigkeit gegen den Geist zu Grunde".

Diess ist der einzig rechte Standpunkt, auf welchem die Spekulation, jenen sporadisch hervortretenden Erscheinungen gegenüber, die unmittelbar ein Anomales, Naturwidriges darbieten, zu stehen hat: sie muss die Macht des Lebens über die todte Natur, des Geistes über das natürlich Lebendige und über seine gewöhnlichen Schranken, dem Principe nach, behaupten. Wie weit aber das letztere gehe, was die absolute Schranke jener Uebermacht des Geistigen über das Leben und die niedere Natur

sei, darüber liegt im Principe selbst keine spekulative Maassbestimmung; hierüber kann eben nur „beglaubigte" Erfahrung entscheiden, für welche die recht sich verstehende Spekulation mit ebenso viel Liberalität sich offen erhalten wird, als sie doch eben darum die strengste objektive Beglaubigung solcher scheinbar thaumatischen Vorgänge wird fordern müssen.

Es bleibt jetzt noch übrig, im ganzen Systeme Hegels seine letzte Erhebung, von der Stufe der Religion in die Stufe der Philosophie, der Wissenschaft, zu verfolgen. — Auf dem vorhergehenden Standpunkte hat sich die absolute Idee gezeigt, als der ewige, aber lebendige, in der Welt gegenwärtige, und im religiösen Bewusstsein des Einzelnen zu sich selbst kommende Geist.

Diese objektive Totalität ist so nur noch die Voraussetzung für die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjekts; sie steht ihm daher noch als „ein Anderes und Angeschautes" gegenüber, gegen welches jenes sich zu isoliren, für sich bestehen zu können meint, — „das Nichtige und Böse an ihm", — bis es sich „in dem Schmerze der Negativität" mit ihm zusammenschliesst, und so sich mit dem absoluten Wesen vereint erkennt, welches ebenso sehr darin (nach der oben nachgewiesenen Doppelbewegung der Substanz zum Subjekte, wie dieses in jene zurück, was Eins und Dasselbe ist; vgl. S. 969.) sich als inwohnend im Selbstbewusstsein bewirkt, und die wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seienden Geistes, als des allgemeinen, ist (Encykl. §. 569—71.).

Diese drei Schlüsse, die Ein Schluss sind, die sich mit sich selbst vermittelnde Totalität des allgemeinen und zugleich für sich seienden Geistes, machen die Wahrheit aus: in dieser Form der Wahrheit ist sie Gegen-

stand der Philosophie. — Diese ist Einheit der Kunst und Religion insofern, als das subjektive Produciren und Zersplittern des substantiellen Inhalts des Göttlichen in viele selbstständige Gestalten, wie es die Kunst übt, zuerst in die Totalität der zweiten, der Religion, zusammengefasst wird. In dieser ist aber jener Inhalt mit der Form des historischen Geschehens und eines objektiven Veräusserlichens der Offenbarung behaftet (in welchem Sinne diess Alles, haben wir im vorigen Abschnitte gesehen): diese zeitliche Form und die damit zusammenhangende Veräusserlichung hebt die Philosophie auf; diese giebt „den denkend erkannten Begriff der Kunst und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als nothwendig, diess Nothwendige als frei erkannt wird" (§. 572. mit Anmerk. zu §. 573. S. 582.). — Dieser doppelte Fortschritt, dass das „Verschiedene", scheinbar Mannigfaltige und Zufällige, vielmehr in der Idee sich als ein Nothwendiges erweise, dadurch aber, wie es Hegel in der Religionsphilosophie ausgeführt hat, die freie Entfaltung der Idee aus sich selber ist, greift genau in die allgemein logischen Bestimmungen Hegels zurück, und entspricht charakteristisch und konsequent dem zuerst dort von ihm genommenen Standpunkte.

Dieser Begriff der Philosophie ist daher die sich denkende Idee, das Logische, aber nicht mehr in seinem reinen Gedanken, sondern als die im concreten Weltinhalte, als in seiner Wirklichkeit, bewährte Allgemeinheit: das Logische ist in sein Resultat, das Geistige, übergegangen, indem es sich aus dem Erscheinen, als seinem Unmittelbaren, in sein reines Princip und zugleich in sein wahres Element erhoben hat. Dieser Process begründet nun die weitere (der Philosophie als Eigenthümliches zufallende) Entwicklung, welche abermals in einem Systeme von drei Schlüssen abläuft.

Der erste Schluss (§. 575.) hat das Logische zum Grunde und Ausgangspunkte, die Natur zur Mitte (*medius*

terminus), den Geist zum andern Extreme, welcher durch die Natur mit dem Logischen zusammengeschlossen wird. „Das Logische wird“ (ewig, was eben Inhalt des absoluten Processes ist) „zur Natur, die Natur ebenso zum Geiste“. Hier ist aber „nur in dem einen Extreme“ — nämlich im Geiste — „die Freiheit des Begriffes als sein Zusammenschliessen mit sich gesetzt“.

Es ist diess offenbar der Schluss, in welchem Hegel den Process der Weltschöpfung vorbildet; aber auch hiermit bleibt dieser Begriff ebenso abstrakt unausgeführt, als lückenhaft. Auch an dieser Stelle, so wenig wie früher, wird nicht erkannt, *wie* und *warum* „das Logische zur Natur werde“; d. h. die Nothwendigkeit davon ist nur die abstrakte, unvermittelte. Hegel hat daher nicht, wie er behauptete, die Nothwendigkeit in's Freie, d. h. in das Vernünftige und dessen Begründung, erhoben. Das wesentlich Vernünftige dieses weltschöpferischen Schlusses käme eigentlich erst daran zum Bewusstsein, dass die Natur nur „der Durchgangspunkt und der negative Moment“ zur Hervorbringung des Geistes sein soll; sie ist nicht „Zweck an sich“, sondern nur der *medius terminus* (das Mittel), um den Zweck an sich, das Logische, die an sich seiende Vernunft, mit dem endlichen Geiste, der an und für sich seienden Vernunft, zusammenzuschliessen. Aber warum — so fragten wir schon das ganze System hindurch — bedarf es dieses Umweges durch die Negativität der Natur in so langen und vielverschlungenen Windungen, um dann erst das Ansich zum Anundfürsich hervorbringen zu lassen? Die Philosophie hat das Weltdasein zu erklären, die unmittelbar erscheinende „Nothwendigkeit“ desselben in „Freiheit“, Begreiflichkeit aufzulösen: — hier, auf dem Gipfel des Hegelschen Systemes, ist diess ebenso wenig geschehen, als am Schlusse der Logik, wo wir die Entscheidung über jenes Bedenken im Systeme bis hierher uns vorbehielten; nicht einmal die Frage, als Problem, als des Denkens werthe, ist rein vor die Forschung gestellt.

Und überhaupt nur zu sagen, dass der Schluss — die Form des Schlusses in dem Verhältnisse der sich vermittelnden drei Glieder, — der absolute Grund jener Beschaffenheit des Weltdaseins sei, würde das Princip der Hegelschen Philosophie, den Monismus des Denkens, selbst zum ganz formellen und inhaltsleeren zusammenschwinden lassen. „Alles ist der Schluss, ist vernünftig und vermittelt“, — dieser allgemeine Begriff der Hegelschen (wie eigentlich aller nicht fatalistischen oder atomistischen) Philosophie würde selbst trivial und leer an Erkenntniss werden, wenn es nach ihm genügen könnte, überhaupt bloss eine vernünftige Vermittlung unter den Weltdingen zu behaupten, nicht die specielle Vernünftigkeit in jedem nachzuweisen. Darin liegt ja auch der eigentliche Sinn von Hegels wiederholten Einschärfungen, dass der Begriff nicht abstrakt bleiben, sondern concret werden müsse; das ist die grosse Bedeutung seiner objektiven Methode, durch sie nur die „innere“, d. h. ganz concrete oder specielle, „Vernünftigkeit der Sache“ erkennend an den Tag zu bringen. Diess richtige Axiom, welchem Hegel in den einzelnen philosophischen Disciplinen nach Kräften genug zu thun bemüht war, ist hier jedoch, in dem metaphysischen Grundprobleme aller Spekulation, völlig von ihm vernachlässigt worden. Die Vermittlung des Welt- oder Schöpfungsprocesses ist auch hier nur die logische geblieben; es ist ihm nicht gelungen, wie er es wollte, das „Nothwendige“ als das „Freie“, Vernünftige“ concret darin nachzuweisen. Wie wir damit den durch das ganze System hindurch aufgewiesenen Grundmangel hier nur bestätigend wiedererkennen, so wird sich für ihn selber alsbald ein concreterer Ausdruck finden lassen. —

Der zweite Schluss (§. 576.) hat den Geist zu seinem *medius terminus*, welcher die Natur, als das eine Extrem, voraussetzt und sie mit dem Logischen zusammenschliesst. — Diese zunächst nur formelle Konsequenz

hat bei Hegel eine sinnreiche, wenn auch zur Hälfte willkührliche Deutung erhalten; denn der „Geist", welcher doch ebenso praktisch, als erkennend ist, wird vorzugsweise als der letztere bezeichnet, indem er Natur und Logisches vermitteln soll. Indess kann diess Bedenken gegen Hegel doch zum grossen Theil in dem frühern Satze seine Erledigung finden, wonach das Praktische eben auch eine That des Erkennens, Theoretisches und Praktisches aber nur Momente der spekulativen oder absoluten Idee sind (vgl. oben S. 909.). — Jene Vermittlung vollzieht nämlich der Geist, indem er die Natur erkennt, das Vernünftige in ihr mit dem absolut Vernünftigen (Logischen) zusammenschliesst, diess in jener wiedererkennt. Das Resultat ist die Wissenschaft, „der Schluss der geistigen Reflexion in der Idee" (§. 576.).

Aber die Wissenschaft „erscheint" hierbei noch „als ein subjektives Erkennen"; der subjektive Geist (des Menschen) scheint es selber zu sein, der jene wissenschaftliche That durch sich vollbringt. Diess, als die letzte Hülle der Unwahrheit, hat der dritte Schluss, in der Erhebung zur „Idee der Philosophie", noch abzustreifen; jener Erkenntnissakt ist die eigene That der absoluten Idee, als der nun „sich wissenden Vernunft"; in der Wissenschaft, bestimmter in der Philosophie, gelangt dieselbe zur vollkommenen Selbstgewissheit und Selbsterkenntniss in der Natur, in der Allheit des Objektiven; sie findet darin nur sich selbst wieder.

Daher hat der dritte Schluss (§. 577.), als „die Idee der Philosophie", das absolute Allgemeine, Logische selbst zu seiner Mitte, welches „sich in Geist und Natur entzweit". Diese Entzweiung daher setzt zunächst den (erscheinenden) Gegensatz eines Subjektiven und Objektiven. Das Subjektive, der Geist, ist dabei „die Voraussetzung, als der Process der subjektiven Thätigkeit der Idee", überhaupt zu sich selbst zu kommen, Selbstbewusstsein zu werden: das Objektive, die Natur, ist „das allgemeine Extrem, als der Process der an sich, objektiv seien-

den Idee". Die Natur nämlich ist die allgemeine Grundlage der beiden Processe, sowohl dass es überhaupt zum (subjektiven) Geiste komme, als dass in diesem der (subjekt-objektive) Geist, das Selbsterkennen der absoluten Idee, erstehe.

So ist die Natur dem Hegelschen Systeme auch noch in seinen allerletzten Bestimmungen ein Unmittelbares, eine unerklärte Fakticität, in die sich das Logische, als das absolute *prius*, mit unentfliehbarer Nothwendigkeit verflochten findet. Warum bedarf es dieser „allgemeinen Grundlage" für jene „Processe"? Das System hat keine Antwort auf diese Frage; ja es kennt nicht einmal die Frage selber; denn es ahnet nicht, dass hier ein Problem liegt, — das (Fichtesche) Nichtich, als die „unbegreifliche Schranke" des Ich, — hier des Logischen, der absoluten Vernunft, ist noch keinesweges wahrhaft überwunden, und die in seinem Uebergange zwischen „Logik" und „Naturphilosophie" im Hegelschen Systeme nachgewiesene ungeheuere Lücke, von der sich zeigt, dass sie wohl nur durch eine neue Wissenschaft (eine spekulative Theologie) auszufüllen wäre, tritt um so entscheidender für die Bedeutung des ganzen Systemes hervor. Sie verräth es in seinem auf jeden Fall noch untergeordneten Standpunkte, über dessen eigentlichen Werth und Sinn unsere Kritik, nach allen bisherigen Vorbereitungen, jetzt noch das letzte Wort zu sagen hat. Zuvor jedoch über den höchsten Begriff des absoluten Geistes nach Hegel.

Das „Sich-Urtheilen" der absoluten Idee in jene beiden „Erscheinungen", der Natur und des subjektiven Geistes und Erkennens, „bestimmt dieselbe, als ihre — der sich wissenden Vernunft — Manifestationen". Jene „Entzweiung" geht im dritten Schlusse eben zum höchsten, absoluten Zusammenschliessen fort: es „vereinigt" sich in der absoluten Idee, der sich wissenden Vernunft, das Doppelte, „dass die Natur der Sache" (der Objektivität) „der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt,

und diese Bewegung ebenso sehr die" (subjektive, in uns sich vollziehende) „Thätigkeit des Erkennens ist", (dass) „die ewige, an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist" (in jenem Zusammenschliessen der beiden Extreme) „bethätigt, erzeugt und geniesst" (§. 577. S. 599.).

Ebenso bestimmt, nur klarer vielleicht, und mit kürzerem, treffenderm Ausdrucke spricht der Schluss der Encyklopädie in der ersten Ausgabe (§. 471—77.) über diess höchste Resultat sich aus *). Die Offenbarung des Absoluten nimmt sich in der Philosophie, aus dem Kreislaufe concreter Gestalten in der Vorstellung, und einer (erscheinenden) zeitlichen und äusserlichen Aufeinanderfolge, in den allgemeinen, ewigen und einfachen Geist zusammen. — Dieser Begriff der Philosophie ist das Logische mit der Bedeutung, dass es die im concreten Inhalte (der Natur und des subjektiven Geistes) bewährte Allgemeinheit ist: die Philosophie erfasse am Schlusse ihren eigenen Begriff, indem sie nur auf ihr Wissen zurücksieht. — Diess zerlegt sich (wie in den letzten Ausgaben) in die schon erwähnte Dreifachheit von Schlüssen. Vom letzten derselben heisst es nun (§. 277. S. 287. 88.):

„Diese Erscheinungen" (einestheils einer Natur, anderntheils eines Geistes und subjektiven Erkennens) „sind in der Idee der Philosophie aufgehoben, welche die sich wissende Vernunft, das absolut Allgemeine, zu ihrer Mitte hat, die sich in Geist und Natur entzweit, jenen zur Voraussetzung, diese zum allgemeinen Extreme macht. Als

*) Wir treten ganz dem Urtheile von Rosenkranz bei über die eigenthümlichen Vorzüge der ersten Ausgabe der Encyklopädie vor den folgenden, welche die Idee und Gliederung des ganzen Systemes im frischesten Entwurfe, ohne manche später eingetretene Rücksicht oder Polemik, zeigt, und wir wünschen mit ihm, dass sie in unverändertem Abdrucke den Werken Hegels einverleibt werde.

solches ist die Natur unmittelbar „nur ein Gesetztes" — (eben jene absolute Unmittelbarkeit oder Facticität, eine in Wahrheit unbegriffene „Schranke", wie wir nachwiesen) — „so wie der Geist eben diess, nicht die Voraussetzung, sondern die in sich zurückgekehrte Totalität zu sein. Auf diese Weise hat die Mitte, der wissende (absolute) „Begriff, schlechthin solche, welche als Begriffsmomente sind" (die zu seinem Wesen gehören), „zu seiner Realität" (Natur und subjektiver Geist sind aber diese Momente); — „und ist als das allgemeine, in seiner Bestimmtheit" (in den concreten Unterschieden der Natur und des Geistes) „unmittelbar bei sich bleibende Wissen".

Jener Akt des Absoluten, „sich in den allgemeinen, ewigen und einfachen Geist zusammenzunehmen", hat sich vollzogen. Aber wo und wodurch? Nur in und durch die Philosophie, als der Wissenschaft vom All, und zwar vom All, als der begriffenen Wirklichkeit des Geistes oder der absoluten Vernunft. Eine andere Auslegung lässt der ganze Zusammenhang des Systemes, und der specielle gegenwärtiger Paragraphen, welche den absoluten Geist als das „absolute Wissen" (Philosophie) aufweisen, schlechthin nicht übrig. Wenn Hegel Anfangs (Encykl. erste Ausg. §. 5. vergl. oben S. 794.) die Philosophie ankündigte, als die Wissenschaft von der Vernunft und zwar von der „Vernunft, insofern sie ihrer selbst, als alles Seins, bewusst wird": so hat sich diese Ankündigung jetzt durch seine Ausführung bestätigt. In dem encyklopädisch durchmessenen Systeme der Philosophie, welche hier, am Ende, „auf ihr Wissen nur zurücksieht" (§. 473.), ist die absolute Vernunft ihrer selbst, als alles Seins, bewusst geworden, sie, das „Absolute" hat sich hiermit aus jenen seinen unendlichen Unterschieden durch Philosophie in den ewigen und einfachen Geist zusammengefasst, näher damit hat auch das Logische als alles Sein sich „bewährt".

Nach so ausführlichen Forschungen über die einzelnen Theile des Hegelschen Systems, muss das Endurtheil über das Ganze seines Standpunktes und über den eigentlichen Umfang seines Resultats sich von selbst ergeben: wir haben das allmählich Aufsummirte nur, in Eins gefasst, auszusprechen. Falls diess Widerspruch erfahren sollte, so geben wir den Nichteinverstandenen, welche ein anderes Resultat Hegelscher Philosophie theils wünschen, theils wirklich zu finden glauben, nur das zu bedenken, dass hier nicht das Urtheil ist über den sogenannten innern Geist, über die spekulativen Gesinnungen Hegels, von welchen wir zugeben und nachgewiesen haben, dass sie tiefer waren, als sein System, sondern über das System in seiner erreichten Ausbildung, über seinen objektiven Erwerb in der Reihe des Philosophirens.

„Die absolute Substanz ist nur als Subjekt zu fassen"; — diess war der erste Ausdruck, in welchem Hegel das Ziel seiner Bestrebungen aussprach. Wir haben nachgewiesen (vergl. oben S. 724. 788—93.), dass diess nur ein von Schelling überkommenes Princip, der in einen prägnanten Ausdruck zusammengezogene Gehalt der Schellingschen Lehre aus ihrer mittlern Epoche ist. Desshalb muss das Hegelsche System in der Reihe der spekulativen Entwicklungen hier seine Stelle erhalten: es ist nichts mehr, als die vollständige Ausführung jenes mittlern Princips bei Schelling; was wir dort, bei Schellings Philosophie, noch vermuthungs- oder behauptungsweise aussprachen, hat sich an der vollständigen Kritik des Hegelschen Systemes bestätigt.

„Das Absolute ist der Geist, der absolute Geist"; — so sprach Hegel zuletzt, auf dem Gipfel und am Abschlusse seines Systemes stehend, jenen Anfangsgedanken aus, gezeitigt und zur Reife gebracht durch alle vermittelten Stufen des Weltdaseins, und metaphysisch befestigt am logischen Begriffe der Vernunft. Es ist noch bestimmter zu sehen, als es bei den vereinzelten Besprechungen dieses Hauptpunktes im Vorhergehenden möglich

war, bis zu welchem Gesammtresultate Hegel jenen Begriff entwickelt hat. Wir müssen dabei auf die im Vorigen enthaltenen einzelnen Resultate unserer kritischen Abhandlung zurückverweisen.

Hegel hat, gleichwie Schelling (S. 728. f.), in aller schöpferischen Hervorbringung des Wirklichen, so gewiss überall darin ein „concret Allgemeines", ein stets anders sich individualisirender Begriff sich verwirklicht, nur eine intellecktuelle That, einen Erkenntnissakt des schöpferischen Grundes erblicken können. Schaffen ist (realisirendes) Denken; diess ist die eigentlich tragende Grundevidenz seines ganzen spekulativen Lebens und seiner Lehre. Hiermit konnte ihm jener Urgrund nur als substantielle Vernunft, als das „Logische" erscheinen, aber mit dem unabtrennlichen Charakter „concreter Formthätigkeit", des unendlichen Lebens und der unablässigen Selbstverwirklichung jener Denk- und Intuitionsmacht: es ist der Begriff der „unendlichen Subjektivität" der absoluten Idee, in welchem Hegel zugleich nun den allgemeinen Begriff des Geistes findet (S. 893. 94. 97.).

„Geist" (Geistigkeit) ist das „Offenbaren": sein Wesen besteht nur darin, diess Offenbaren zu sein, seine verschlossene Substantialität und deren Gehalt vor sich in's Bewusstsein herauszustellen (S. 951.): darin hat auch die höchste, abschliessende Definition des Absoluten, als des „Geistes", ihren Beweis und ihre Wahrheit (S. 952. 53.).

Hegels System ist darum objektiver Idealismus und Monismus, weil in diesem weltschöpferischen Denken ebenso der reale, objektive Ursprung aller Dinge, wie der Grund ihrer Rationalität und Erkennbarkeit, die Möglichkeit aller Wissenschaft, enthalten ist (S. 912.): es ist die Einheit aller objektiven Weltmächte und aller Erscheinungen der subjektiven Wirklichkeit, welche darum nicht nur theoretisch in ursprünglicher Uebereinstimmung mit der Objektivität, sondern auch praktisch in absoluter Uebermacht gegen dieselbe sich befindet (S. 909. 960. f.). Es ist der Weltgeist in seiner

objektiven, wie subjektiven Bethätigung, worin jene beiden Hauptgegensätze aller Dinge zusammengefasst und beschlossen liegen.

Hierbei offenbart sich nun nicht selten ein Schwanken in Hegels Darstellung (vgl. das S. 898. 910. 18. 22-24. 928. u. s. w. Nachgewiesene), indem er in erläuternden Stellen seiner wissenschaftlichen Werke, später noch mehr in der popularen Fassung seiner Religionsphilosophie, sich wohl so aussprach, als sei jener Weltgeist noch besonders zu hypostasiren, die unendliche Subjektivität der absoluten Vernunft ganz eigentlich als Ursubjekt, als selbstbewusste Persönlichkeit zu denken, wiewohl unserer Nachweisung zufolge weder seine Metaphysik (Logik) dafür eine Kategorie kennt, noch in dem Schlusse des Systems mit dem absoluten Geiste (und hier gerade am Wenigsten) eine Möglichkeit für solche Hypostase gefunden wird.

Hieraus konnte indess vorübergehend eine doppelte Auslegungsweise in der Schule entstehen, und es ist mancherlei Kampf darüber entbrannt. Jetzt scheint jene Gährung sich abgeläutert zu haben; von beiden Seiten scheint man mit mehr oder minderer Entschiedenheit zu erkennen, dass die theistisch hypostasirende Auslegungsweise den Hegelschen Standpunkt eigentlich in einen andern hinüberinterpretiren würde. Die Neuhegelschen, wie sie selbst sich nennen, sind zum strengern Sinne des Systems, zur Bedeutung seiner Kategorieen, zurückgekehrt, und haben ihm auch äusserlich, wie es scheint, für die Geltung der Schule den Sieg verschafft, — über diesen Punkt mit uns in ausdrücklichem Einverständnisse, indem wir von Anfang an nur diess rechtlich und gründlich vom Hegelschen Systeme vertreten finden konnten. Wenn diese nebendem noch behaupten, jede andere Auffassung, nicht nur Hegels, sondern der Philosophie, die Fassung des ganzen Weltproblems anders, denn von diesem Standpunkte, sei unphilosophisch, zeuge von Ohnmacht des Denkens und spekulativem Unvermögen: so ist es ganz nur ihre Sache,

diess bisher ungehörte Paradoxon zu vertreten, wobei ihnen übrigens nicht zu sonderlicher Empfehlung gereicht, dass sie selbst bisher nur als Ausleger fremder Gedanken, oder in kritischem Thun sich bethätigt, am Wenigsten aber von der Produktivität eigenen spekulativen Denkens Proben abgelegt haben. —

Es ist nun zu sehen, wie der Begriff des Absoluten, als des Geistes, von Hegels höchstem Standpunkte, der Philosophie des „absoluten Geistes" aus, gefasst werde, wie überhaupt von hier summarisch und abschliessend das ganze System zu bezeichnen sei.

Das Absolute ist „ein Schluss von drei Schlüssen", dreifach sich mit sich selbst aus seinem Gegensatze vermittelnd, worin es die ewige Insichumkreisung seines weltschöpferischen, damit aber zugleich selbstschöpferischen Lebens hat. Es ist zuerst das Logische, die allgemeine Vernunft (in der Potenz bewusstloser Weisheit und Wirkens), der ewige Grund der Natur, wie des Geistes, und das beide unter einander und so mit sich selbst Vermittelnde.

Das Logische „wird aber ewig zur Natur"; sie ist seine Unmittelbarkeit, damit jedoch das noch Ungenügende, nur „der Durchgangspunkt und das negative Moment", um den Geist, die Wahrheit des Logischen, hervorzubringen. So ist, im ersten Schlusse, „die Natur die Mitte zwischen dem Logischen und dem Geiste. Das Logische, nach Hegels früherer Bestimmung des Trinitätsbegriffes (S. 980—83.) gleichzusetzen dem Momente des „Vaters", der abstrakten, unverwirklichten Idee, wird nur durch ewige Naturvermittlung, aus dieser auferstehend, der Geist. So ist das Absolute auch zuletzt noch, aus Mangel an metaphysischer Durchführung, wie sich zeigte, lediglich in der Gestalt des Weltgeistes aufgefasst worden.

Es ist aber der Process des Geistes, aus seiner nächsten Existenz, der sinnlichen Unmittelbarkeit und für sich seienden Vereinzelung, in der er sich findet, zu seinem Ansich sich zu erheben. Diess geschieht in den

höchsten und allgemeinen Mächten des Geistes: Kunst, Religion und Wissenschaft. In ihnen ist der einzelne Geist ebenso der allgemeine: er hat, besitzt das Allgemeine; aber eben so umgekehrt, das Allgemeine, ewig Substantielle des Weltgeistes besitzt ihn, macht ihn zu seinem Organ und Auge; denn es ist zu bedenken „dass die Bewegung der Substanz zum Subjekte, wie des Subjekts in seine Substanz, nur Eine und dieselbe ist" (S. 969. 993.).

Und zwar ist jenes näher der Inhalt des zweiten Schlusses, durch welchen der Geist, als die Mitte, die Natur mit dem Logischen zusammenschliesst: denn er erkennt in jener die Gegenwart des Logischen, Vernünftigen, indem er sie überhaupt erkennt. Hegel hat am Tiefsten unter den neuern Philosophen den Begriff des Erkennens, der Wissenschaft, bis in seine metaphysischen Prämissen zurückverfolgt (vgl. S. 911. 12.): Erkennen eines Gegenstandes heisst nur seine immanente Vernunft, die concret gewordene Selbstgestaltung des Weltgeistes in ihm, seinen „Begriff", anerkennen, zum Bewusstsein bringen. Diess ist der höchste (metaphysische) Grund der Uebereinstimmung des Subjektiven mit dem Objektiven und der Möglichkeit einer Wissenschaft.

Insofern aber der endliche Geist vermeinen sollte, in dieser erkennenden That der selbstthätige, ihr Urheber, zu sein; so reinigt auch noch von dieser Unwahrheit der dritte Schluss das Bewusstsein, welcher das Logische zu seiner Mitte hat, das nun beides, Natur und Geist, durch sich vermittelt: diess ist die Idee und die Verwirklichung der Philosophie. In ihr erkennt sich zum ersten Male das Logische (Absolute) als alles Sein, so der Natur, wie des Geistes: sein Selbsterkennen ist hier zuerst seinem Sein adäquat geworden. Die Philosophie ist das höchste und wahre Bewusstsein des Absoluten (Weltgeistes) von sich selbst; lediglich in ihr ist es, wo zur Klarheit kommt, dass die selbstschöpferisch zur Welt sich realisirende That des „Begriffes", die „Natur der Sache", „ebenso sehr die Thätigkeit des Erken-

nens ist", — in der Philosophie zum Bewusstsein seiner selbst die Augen aufschlägt. Allein in ihr, der Philosophie, „bethätigt, erzeugt und geniesst sich" der absolute Geist (S. 976. 1009—1016.).

Diess ist der allein folgerichtige und auch von Hegel dialektisch auf's Sorgfältigste herausgestellte Sinn des Systemes: einen andern aus- oder hineinzulegen, wäre die selbstsüchtige Willkühr, nur seine Vorstellungen in ihm wiederfinden zu wollen. So allein ist das System übereinstimmend mit sich selbst vom ersten bis zum letzten Zuge, ebenso mit dem historischen Zusammenhange des von Schelling ihm überlieferten Princips: jene theistischen Einmischungen verunstalten das reine Ebenmaass, welches die Hauptideen desselben wenigstens, einig und eng verbunden, an einander schliesst. Sollte hier noch ein Gutmüthiger oder Starkgläubiger ein „Ursubjekt" des Weltgeistes wähnen können hinter der Welt, oder glauben, dass für dergleichen Nichtgedanken ein Platz übrig bleibe in jener so klaren und in sich gerundeten Evidenz?

Denn — was noch mehr bedeutet, als die bloss historischen Bezüge und Zeugnisse, — hat das System innerhalb seiner Begränzung nicht völlig Recht, mit dem, was es behauptet, wie mit dem, was es läugnet? Das Auge, in dem der Weltgeist sich am Höchsten und Reinsten spiegelt, das Subjekt, in welchem er sein höchstes Bewusstsein gewinnt, — kann es in der That ein anderes sein, als das des Menschen in der Wissenschaft, der Philosophie, als die „Gemeine der Idee"? Ebenso, wie schon im Auge des Künstlers, in dem Gemüthe des Dichters, die Welt in den Geist erhoben wird, zum Genusse ihrer Schönheit gelangt auf mannigfachste Weise. Ist nicht der Dichter, der Künstler, der Denker das einzige Subjekt, in welchem die der Welt eingeschlossene Vernünftigkeit, die „Seele" der Dinge, zum Bewusstsein kommt, so dass sie dargestellt, oder als Erkenntniss ausgesprochen würde? In der That sind im Geiste des Menschen alle Dinge; der Weltgeist scheint in ihn hinein, er muss sich

ihm offen legen: diess ist die geistige Magie, die uns mit allem Dasein verbindet, und sein Eigenthümlichstes uns aufschliesst. Wie anders, als so, wollen wir den ursprünglichen Parallelismus zwischen Natur und Geist uns erklären, bestimmter noch, die absolute Uebermacht des letztern über jene, mit der sie ihr verschlossenes Wesen uns preisgeben muss zu künstlerischer oder theoretischer Reproduktion? Für solches Weltgeistige jedoch, über diese wirklichen oder begreiflichen Subjekte hinaus, noch ein transscendentes Subjekt und besonderes Bewusstsein erspähen zu wollen, wie seltsam und widersinnig wäre es! Wo wäre dazu der wissenschaftliche Anknüpfungspunkt und die Berechtigung?

Nur das ist die Frage, die freilich an einem ganz andern Punkte einsetzt, ob jener Weltgeist das Absolute, Gott sein könne? — Oder vielmehr, es ist keine Frage, so gewiss wir in der fortschreitenden Kritik des Schellingschen und Hegelschen Systemes nachgewiesen haben, dass die der Natur, wie den endlichen Geistern immanente Vernunft, wiewohl göttlich, doch eben darum nicht der Geist Gottes sei, dass der Begriff des Weltgeistes, der in Bewusstlosigkeit als Welt gesetzten Vernunft, dem Begriffe der höchsten Ursache, des Absoluten, schlechthin widerspricht. Es hat sich gezeigt: der Weltgeist, weil ursprüngliche bewusstlose, zum Subjekte nur durch die Natur sich vermittelnde Vernunft, ist eben darum die gesetzte, hervorgebrachte; Eingeschaffenes, nicht Schöpferisches. (Vgl. S. 435—36. 478. 79. 763. 778—81. 978. u. s. w.)

Um so mehr müssen wir uns nun mit jenem Hegelschen Resultate in seiner relativen Wahrheit und in seinem engern Bereiche einverstanden erklären. Es ist wahr in dem, was in ihm positiv erkannt wird, falsch wird es nur dadurch, indem es diess für das Ganze, überhaupt für das Princip einer ausreichenden Welterklärung hält. Hier ist schon Schelling, wie wir bewiesen, weit darüber hinaus und in das Eigentliche des

Weltproblemes tiefer eingegangen, indem er dem Grunde jener bewusstlosen Weisheit in den unmittelbaren Weltanfängen beharrlich nachforschte, also die vermeintliche Absolutheit und Ursprünglichkeit des Weltgeistes aufhob, und ihn selbst aus einem höhern Principe zu erklären nöthig fand (vgl. S. 748—50. 55. 58—60. u. s. w.).

Hiermit bestätigt sich nun auch vom höchsten Standpunkte des Hegelschen Systems das Urtheil, welches uns vorläufig der Schluss der Phänomenologie, das Ergebniss der Logik (S. 853.), selbst der spekulative Ertrag seiner Aesthetik und Religionsphilosophie fassen liess. Es bleibt auch am Schlusse dabei: das Absolute ist von ihm überall nur unter der einseitigen Bestimmung des Weltgeistes gedacht; er hat sein Princip: „die Substanz, als Subjekt", den „absoluten Geist", nicht anders, als in den Schranken und Formen der Weltimmanenz, seine selbstbewusste Verwirklichung demnach nur im Menschengeiste zu erkennen vermocht, ohne je sich zu fragen, wie sich Schelling gefragt — und zugleich geantwortet hat, ob nicht jene Grundthatsache von der Weltimmanenz der Vernunft zu ihrer eigenen Erklärung gerade nöthige, eine ewige, vorweltliche Selbstanschauung derselben zu denken?

Diess bedingt — halbirt gleichsam, die Wahrheit seines Standpunktes, dem die andere, ergänzende Hälfte fehlt, durch welche auch jene allein wahren Bestand, Klarheit und Begreiflichkeit erhalten kann. Weil das Universum als objektiv ausgewirktes Gedankensystem gefunden wird in der Aeusserlichkeit seiner Raumunterschiede und in dem Werden seines Zeitablaufes, daher doch, als ewig Eins in jener, als ewig vollendet in dieser Beziehung gedacht werden muss: kann diess Gedankensystem nur ewig vollendet und mit ideeller Vorexistenz im Geiste eines selbstbewussten Urwesens ruhen. Nicht ein anonymes, sich zur Welt entäusserndes, und mit bewusstlosen Syllogismen in ihr operirendes Denken reicht hin zur vollen Begründung und Erklärung eines solchen Weltdaseins; hier kann nur ein Wesen genügen, mit allen Attributen ausgestattet,

in denen wir die Vollkommenheiten und Vorzüge der Persönlichkeit erblicken. Und hier wäre es Zeit, den hartnäckig Abstrakten gegenüber, an ein späteres Wort Schellings zu erinnern: wenn Gott nun persönlich, menschenähnlich sein wolle, — vielmehr, wenn er nur also sich kund gebe durch das Weltdasein, — „was können wir dagegen einwenden? — Darin liegt der Wende- und Anknüpfungspunkt für eine neue Wissenschaft, die spekulative Theologie, deren ungewisse, in Keimgestalt vorhandene Grundlage zwar wir bei Hegel finden, — darin finden, dass er den zunächst ganz allgemeinen Begriff des Geistes in seiner Tiefe und Eigentlichkeit erfasst hatte, als die auch in ihrem Unterschiede bei sich bleibende Substanz, — während in Schellings Lehre, schon wie er sie in seiner Abhandlung über die Freiheit vorgetragen, alle innern Bestandtheile einer solchen Wissenschaft vorhanden sind, welche nur metaphysich, nach der bekannten Denkweise desselben, keine Ausführung erhalten haben. Eine Bemerkung über die Stelle jener neuen spekulativen Wissenschaft in der systematischen Folge der einzelnen philosophischen Disciplinen wird sich nachher machen lassen.

In seinem historischen Zusammenhange nach Rückwärts ergiebt sich daher das Hegelsche System, mit Bestätigung dessen, was sich bei seinem ersten Hervortreten zeigte, auch am Ende nur noch, als die Ausführung des *ersten* Schellingschen Standpunktes der Identität des Subjektiven und des Objektiven, welchem Hegel das Logische, aber nur als Abstraktes, lediglich in der Weltlichkeit der Natur und des Geistes Wirkliches, unterbaute. In seiner künftigen Geltung nach Vorwärts hin wird daher das Resultat der Hegelschen Lehre, weit entfernt das ganze oder letztentscheidende zu sein, sich begnügen müssen, ein relatives, einem grössern Ganzen einzuverleibendes zu werden. Was es völlig erreicht habe, und was es vermissen lasse, lässt sich endlich daher nach beiden Seiten hin auf das Einfachste aussprechen: der Weltbegriff ist von Hegel vollständig erschöpft und ausgeführt wor-

den, die Philosophie hat sich in ihm zur Weltweisheit ausgesponnen, indem er die Weisheit in der Welt, die Vernunft, den „Begriff“, als das Princip und den wahren Erklärungsgrund derselben durchgeführt hat. In der (frühern) Philosophie Schellings und in Hegels Systeme erkennt sich die immanente Weltvernunft selber oder erhebt sich zum Begriffe ihrer selbst: diess ist der gemeinschaftliche Charakter der ganzen philosophischen Bildungsepoche. Aber in Hegel ist ihre Vollendung: er hat daraus die Möglichkeit eines objektiven Erkennens erklärt (obwohl er die wirkliche Ausführung einer Erkenntnisslehre schuldig geblieben ist); er hat jenen Begriff konsequent als den der immanenten Methode bezeichnet. Zugleich ist aber durch ihn die „Weltweisheit“ auch „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ geworden: die Weltvernunft wird von seinem Systeme, aus ihrer objektiven Vollexistenz, auch subjektiv zum Vollbegriffe erhoben, und die grosse Dreitheilung der Philosophie, als Wissenschaft des Absoluten und der Welt, als der Natur und des Geistes, mit dem Begriffe eines in ihnen gemeinschaftlich sich steigernden absoluten Weltzweckes — (sei der Begriff des letztern selber auch nicht recht — nur pantheistisch — von ihm bestimmt worden), — ist das bleibende Resultat seiner Lehre, von welchem die künftigen Philosophen nicht ohne ihren Schaden, und ohne in Willkührlichkeit zu gerathen, sich werden entfernen können.

Hiermit ist aber die Gränze Hegels und der in ihm sich abschliessenden spekulativen Bildung scharf bezeichnet. Wenn sich nämlich die Frage erhebt nach dem Grunde und der Möglichkeit eines solchen Weltgeistes selber, die gar nicht zu umgehen ist von einer gründlichen Metaphysik, indem, nach den vielfach im gegenwärtigen Werke gegebenen Nachweisungen, der Weltgeist eben darum das Absolute nicht ist: so zeigt sich, dass Alles, was mit dieser Frage in Verbindung steht, auf sie hinleitet und aus ihr folgt, jenem Systeme durchaus jenseitig und unzugänglich bleibt; und selbst die Lücken, welche es

darbietet, von den fehlenden höchsten logischen Kategorieen an, bis zu dem, seltsamer Weise doch nur wieder in das zweimal schon Dagewesene, in die Idee der Philosophie, zurücklaufenden Schlusse des Systemes: — Alles entspricht genau dem Grundbegriffe desselben, welches zwar die Wechselbeziehung von Natur und Geist, und so auch das Erkenntnissproblem, aus der Idee einer (relativ auf beide) absoluten Identität von Natur und Geist, eines an sich seienden, d. h. als absolutes Faktum anzunehmenden Weltgeistes, seinerseits vollgültig erklärt, nirgends aber sich beigehen lässt, weiter zu fragen, wie jenes „absolute Faktum", die bewusstlos in den Weltdingen wirkende Vernunft, selber möglich werde.

Darin ist indess zugleich auch der Grund aller jener Mängel gegeben, welcher wir sonst die Lehre schuldig fanden; sie sind nicht ein zufällig Unterlassenes, nur entstanden aus der Schwäche einer nicht durchgeführten Konsequenz, die aus dem frischen Nachwirken des Princips getilgt zu werden vermöchte: das Princip hat vielmehr sich ausgewirkt, und kann nur, einem umfassendern einverleibt, wieder auferstehen, in welchem jene Lücken nicht nur ausgefüllt werden können, sondern worin sich ihre Lösung im begriffsgemässen Gange und von selbst ergiebt *).

So hat Hegel in der Phänomenologie des Geistes das erkennende endliche Subjekt dadurch über die vermeintlichen Schranken seiner Endlichkeit und Subjektivität hinübergehoben, dass er es als Moment des substantiellen, als Welt sich auswirkenden, zugleich darin aber sich erkennenden Geistes nachweist. Der Weltgeist und sein unendliches Selbsterkennen (das absolute Wissen der Möglichkeit nach) ist Resultat des Werkes, zugleich aber doch nur Grundvoraussetzung desselben (S. 832. 35–42.).

*) Auch hier ist zur Ergänzung zu vergleichen, was im metaphysischen Zusammenhange über das Verhältniss jener beiden Standpunkte zu einander ausgeführt ist „zur spek. Theologie" (Zeitschrift Bd. V. H. 1. S. 95—109.).

Derselbe Kreislauf von Voraussetzung und dem Beweisen daraus, erneuert sich in der Logik: was es nämlich mit dem angeblich „voraussetzungslosen“ Anfange derselben für eine Bewandniss habe, ist ausführlich gezeigt worden (S. 846. ff.). Hier wird der Weltgeist, freilich ohne es ausdrücklich zu sagen, woher und mit welchem Rechte dieser Begriff vorausgesetzt werde, in die abstrakteste Potenz der einfachsten Kategorieen zurückgenommen, und von da aus dialektisch weiter bestimmt: er ist das verborgene Substrat dieses objekt-subjektiven Denkens, und es waltet hier abermals die doppelte Voraussetzung, dass der Weltgeist es sei, der ebenso in Allem existirt, wie darin das Erkennende ist, — und dass er das Absolute sei. So kommt es mit ihm am Schlusse der Logik wieder bloss zu Bestimmungen, die dem Ende der Phänomenologie parallel gehen: das Absolute (der Weltgeist) ist die absolute, an und für sich seiende Idee, unendliche Negativität und Subjektivität, sich unendlich selbst bestimmend zu allem Sein, darin zugleich aber einen ursprünglichen Erkenntnissakt übend, womit dann der eigentliche Grund gegeben ist, warum es auch (in uns) zu einem subjektiven Wissen von den Dingen kommen kann: das Metaphysische, Erkenntnisstheoretische und Realphilosophische wird stets in einander gezogen, oder vielmehr mit einander in ungeordneter Mischung gehalten. Damit ist jedoch, wie wir nachgewiesen (S. 913. ff.), der Schluss der Logik ein definitiver und ganzer; was sollte, in dem Zusammenhange dieses Standpunktes und seiner Weltansicht, in der That noch folgen auf ein Resultat, welches alles Objektive und Subjektive, alles Sein und alles Erkennen, in Einem Principe zusammenfasst und in dem Begriffe desselben, als des darin Identischen, ursprünglich beschlossen aufweist. Mit der Logik hätte Hegel sein System abschliessen können, ja er hat es dem Principe nach wirklich gethan.

Denn von der Naturphilosophie an beginnt doch eigentlich nur derselbe Umlauf zum dritten Male, aber mit

umfangreicherem Inhalte: „alles“ Objektive und Subjektive, welches die Logik summarisch umfasste, wird hier in concreterer Gliederung dialektisch vorübergeführt bis zum „absoluten Geiste“ hinauf (S. 914.): aber der „absolute Geist“ ist auch hier abermals nur jener von dem Schlusse der Phänomenologie und der Logik her bekannte Begriff: es ist der Weltgeist, der die beiden Enden — das Reale in seiner entlegensten Unmittelbarkeit, und das Erkennen in seiner höchsten Reife, als Philosophie, — in sich zusammenfasst und darin nur „bei sich selber bleibt“. Eine wahre Steigerung jedoch, zugleich auch eine eigentliche Begründung dieses überall nur voraussetzungsweise eingeführten Begriffes, ist auch hier nirgends erreicht (S. 1014–16.). Dass vollends der Anfang dieser spekulativen Denkreihe, — der von der Natur, als der „Unmittelbarkeit“ der absoluten Idee, — keinen innern, „dialektischen“, Zusammenhang mit der Logik habe, dass er ein wahrhaft neuer Anlauf des Denkens sei, und dass die beiden Versuche Hegels, die Natur abzuleiten, der in der Logik (S. 919—23.), wie der in der Lehre vom absoluten Geiste (S. 1011—14.), gleichmässig verunglückt, und nur im Postulate einer absoluten Fakticität stecken geblieben sind, ist so hinreichend gezeigt worden, dass kaum ein Widerspruch dagegen übrig bleiben möchte.

So haben wir ein System von drei Stücken, die, an einandergereiht, nicht aus einander hervorgehend, nur einen Parallelismus derselbigen Begriffe, aus verschiedenen Gesichtspunkten, darbieten. Sehen wir aber auf den gemeinschaftlichen Grund dieses dreifachen Ganzen; so beruht es ebenso auf drei Voraussetzungen: die erste ist die aus der Schellingschen Lehre überlieferte Idee der Identität des Subjektiven und Objektiven — des Weltgeistes; die zweite, dass dieser, der Weltgeist, das Absolute oder Gott sei; die dritte liegt in der Unfähigkeit des Systemes, die Natur abzuleiten. Desshalb muss auch die Frage, wie „der absolute Geist“ in seiner „Unmittelbarkeit“ zu einer so seltsamen Verflechtung mit

der absoluten Negation seiner selbst, der Natur, komme, warum er sich erst herauszuringen habe aus den eigenen bewusstlosen Anfängen, — Alles Bestimmungen, die den Begriff des Absoluten geradezu aufheben, — in diesem Systeme völlig unerledigt, ja unberührt bleiben. Die Natur, wie der Weltgeist, ist für das System ein absolutes, nicht weiter erklärbares Faktum, wiewohl durch diess Faktum ein Widerspruch zurückbleibt in seinem Begriffe des Absoluten (vgl. S. 838—42.). Ueber die beiden letztern Voraussetzungen ist Schelling, wenigstens dem Principe nach, hinausgeschritten in der spätern Entwicklung seiner Lehre, und dadurch mittelbar auch über die erste (S. 768—81.): Hegel nirgends und niemals.

So wird nun sein System widerlegt, oder, was die einzig rechte, das Wahre darin zugleich bestätigende und tiefer begründende Weise der Widerlegung ist, es wird aufgelöst in den umfassendern Zusammenhang einer Weltansicht. Der Standpunkt der Vernunft, als der Weltimmanenz, ist selbst ein zu begründender: der Weltgeist ist in keinem Sinne das Absolute, er ist Problem, und von ihm ist erst aufzusteigen zu dem jetzt höher gefassten Begriffe des Absoluten. Hiermit werden die erste und die zweite Voraussetzung nach ihrem Inhalte und nach dem formellen Mangel, nicht begründete zu sein, gleicher Weise erledigt: an ihre Stelle tritt eine ausgebildete Wissenschaft vom Wesen des Absoluten (die spekulative Theologie). Aber damit findet die Natur, vorher die unmittelbare, erste oder letzte, Existenz, objektiv ihren Grund und spekulativ ihre Ableitung. Die kundbar gewordene Kluft zwischen der Hegelschen Logik und seiner Naturphilosophie füllt sich hier ganz von selbst mit einer Wissenschaft aus, welche den Begriff des Weltgeistes in dem höhern Begriffe Gottes seine Begründung finden lässt. Und hiermit möchte zugleich die frühere Frage beantwortet sein nach der Stelle, welche die spekulative Theologie im Umkreise der philosophischen Wissenschaften begriffsgemäss einzunehmen hat. Wie der Begriff von der Weltimmanenz der Vernunft, von der Idee,

als der unendlichen Subjektivität in der Welt, zum Begriffe einer uranfänglichen Transscendenz derselben nöthigte, somit das Resultat der Hegelschen Logik selbst zum Probleme, und so zugleich zur Prämisse dieses höhern Begriffes gemacht wurde: eben also müsste, wenn wir in der stetigen und willkürlosen Entwicklung der Philosophie nach ihrer historischen Stufenfolge bleiben wollen, die spekulative Theologie an die Stelle eines letzten, vollendenden Theiles der Hegelschen Logik treten, als die völlig ausgebildete und zum Abschlusse gebrachte Metaphysik, — die überhaupt mit Recht von jeher als die Wissenschaft von den „übersinnlichen" (transscendentalen) Gründen der Welt gegolten, und hiermit, durch den gründlich durchgeführten Weltbegriff selber, ihren ursprünglichen Umfang wiedererhalten hat.

Kant läugnete die Möglichkeit einer Metaphysik in jenem Sinne, während Jacobi, dem Grundprincipe nach mit ihm einverstanden, in den Glauben an einen übersinnlichen, geistigen Grund aller Dinge zurückflüchtete. Schelling gab diesem „metaphysischen" Grunde jedoch in dem Unmittelbaren und Wirklichen eine neue Bewährung und Grundlage; er wies im „Sinnlichen" selber die Gegenwart des „Uebersinnlichen", Vernünftigen auf: der Begriff einer blossen und ausschliesslichen Transscendenz desselben war dadurch für immer abgewiesen; und so erwuchs die Möglichkeit einer Metaphysik der innerweltlichen Vernunft, in deren Ausführung wir den Standpunkt und das Resultat von Hegels Logik gefunden haben. Jetzt bleibt der nächste, durch das gegenwärtige Resultat der Immanenz selbst gebotene Schritt zu thun, die durch die Immanenz ermittelte Transscendenz in gleicher Weise zu ihrer metaphysischen Entwicklung zu bringen, und so den Real-Idealismus der Welt und des Weltgeistes in der Schelling-Hegelschen Epoche theils zu vollenden, theils in sich erst zu erklären.

Hiermit nun ist die Bildungsperiode der Systeme der Immanenz von Spinosa bis auf Hegel geschlossen, weil

sie zu ihrer vollen Ausführung und Geltung gelangt ist: die zuletzt von uns angeregten Aufgaben fallen daher in ein ihnen allen zukünftiges, innerhalb ihres Umkreises ihnen unerreichbares Gebiet. Aber wir selbst brauchen hierbei nicht mit leeren Verheissungen uns zu begnügen, oder auf ein uns selber erst Zukünftiges zu verweisen; wir sind über den blossen Pantheismus, ebenso über seine blosse Widerlegung, schon hinaus: das ihn überschreitende Princip ist gefunden und wissenschaftlich festgestellt, und seine Entwicklung bildet die Gegenwart der Philosophie, während jener für sich selbst, nach der wahren wissenschaftlichen Schätzung, jetzt nur noch ein historischer, vergangener ist. Aber man hat sich im geflissentlichsten Ignoriren dieses Wendepunktes gefallen, während man die weiter dringende Spekulation durch Drohworte zur nüchternsten, vulgärsten Pantheistik zurückzuscheuchen sucht.

Obgleich nun diese Schrift nach ihrem ursprünglichen Plane den Kreis der philosophischen Gegenwart zu berühren sich enthalten muss; so dient es doch selbst zur schärfern Bestimmung der spekulativen Vergangenheit, die unterscheidenden Begriffe, welche nach uns die gegenwärtige Epoche vor der unmittelbar vorhergehenden auszeichnen, bestimmt auszusprechen. Hiermit wird uns zugleich eine Uebersicht gegeben von dem historischen und kritischen Gesammtbefunde unserer Schrift.

Neu jedoch sind jene Begriffe nicht in dem gewöhnlichen Sinne, dass sie ein noch nie Dagewesenes, eine frische Erfindung der etwa jetzt Philosophirenden zu verkünden hätten: eine solche Neuheit würde den Stempel des Unächten an sich tragen; denn erfunden — gefunden — sind alle ächt spekulativen Ideen und Principe schon längst. Das Neue und Fördernde ist nur darin zu suchen, dass sie sich immer vollständiger und von entlegenern Standpunkten her zu einem umfassenden Systeme der Wahrheit vereinigen: und für den gegenwärtigen Zeitpunkt, welchen wir desshalb gerade als einen neuen und

entscheidenden bezeichnen, liegt das Denkwürdige darin, dass von ganz entgegengesetzten Enden her sich fernliegende Principien die Hand reichen zu müssen scheinen, weil sie, zunächst freilich nur in grösster Schroffheit neben einander hintretend, dennoch so weit für sich selbst sich ausgebildet haben, dass in jedem das Bedürfniss des andern sich verräth. So liegt die neue und entscheidende That für die philosophische Gegenwart nicht in ihrem Nebeneinanderstehenlassen oder allseitigen Anerkennen, sondern in dem Beweise ihrer nothwendigen Verbindung zu einem höhern, sie umfassenden Ganzen. Diess ist das neue, allein der Gegenwart gewachsene System, welches wir ihr anzubieten uns im Stande glauben. Wir selbst haben immer bekannt, dass wir darein die Aufgabe und Bedeutung unserer Philosophie setzen. Die ganze bisherige Kritik dieses Werkes hat den Beweis für dieselbe zu führen, und wenn eine unbefangene und vollständige Charakteristik der bisherigen Hauptsysteme, von dem Anfange der neuern Philosophie an, ganz wie von selbst die Idee eines solchen Systemes erweckt, wie unsere Philosophie es ausführen soll: so muss ihm wenigstens zugestanden werden, dass es volles Recht hat dazusein. Wir geben zum Schlusse noch in den Hauptzügen an, wie es aus dem Gesammtergebnisse der bisherigen Spekulation begriffsgemäss sich entwickelt hat.

Seit Des Cartes und Locke sind drei grosse Hauptstandpunkte der philosophischen Bildung, wenn auch nicht gleichmässig neben einander, und jeder in ebenmässiger Stärke und Entwicklung mit dem andern, dennoch deutlich unterscheidbar, entwickelt worden. Den einen können wir kürzlich, wie sonst schon, den anthropocentrischen, vom Menschen und seinem Selbsterkennen ausgehenden, nennen: den zweiten dahin bezeichnen, dass er, theocentrisch kühn, aus der Idee des Absoluten das Endliche,

die Welt, zu begreifen unternimmt. Beide Standpunkte, wiewohl lange genug ohne bestimmte Beziehung auf einander sich ausbildend, haben doch in der neueren Zeit entschieden und wohl für immer einander sich genähert: durch erkenntnisstheoretische Begründung das Princip und den Eingang in die Metaphysik zu finden, scheint in der neuern Philosophie nach Hegel für alle diejenigen, welche überhaupt die Möglichkeit einer Metaphysik in dem bezeichneten Sinne zulassen, ein gemeinsames Resultat geworden zu sein. In Hegels Betreff ist wenigstens zuzugeben, dass, zum Unterschiede von Schelling, das Bedürfniss ihm immer vorgeschwebt habe, die Idee und Realität des Absoluten vom subjektiven Geiste und Selbstbewusstsein aus zu begründen, wenn ihm auch, wie unsere Kritik zeigen musste, die wirkliche Ausführung nie richtig oder vollständig, weder in seiner Phänomenologie des Geistes, noch in den Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes (hier jedoch am Entwickeltsten) gelungen ist. Denn noch bestimmter kommt es darauf an, wie in dieser Begründung das metaphysische Princip aus einer Erkenntnisstheorie resultirt, als welches dasselbe gleich Anfangs gefasst werde: wovon nachher noch ein Wort.

Der dritte Standpunkt, welcher bis auf die neueste Zeit hin nur sporadisch und wie in halben Lauten sich vernehmlich machte, geht weder aus vom Subjektiven, noch ist er metaphysisch zu nennen in der herkömmlichen Bedeutung. Er beginnt von einer Analyse des Gegebenen in seinem gesammten Umfange, um aus dem Scheine desselben zu seinem Wesen vorzudringen, dem Zusammengesetzten und Wechselnden sein Einfaches und Bleibendes abzugewinnen. Vorausgesetzt werden dabei, als gültig und überall anwendbar, die Denkgesetze der Logik, und der philosophische Forscher glaubt hier mit dem ihm angeborenen Denkapparate eben so unmittelbar und zuversichtlich an die Sache gehen zu können, wie der nichtphilosophische es zu thun gewohnt ist, und ihm es zugestanden wird. Die metaphysische Forschung ist nur dadurch verschieden

von der empirischen, dass jene die allgemeinsten Thatsachen ihrer Analyse unterwirft, und weiter, als diese, zum schlechthin Einfachsten, gedankenmässig Unzersetzbaren, gelangen will. Eine so erzeugte Metaphysik, so sehr sie innerhalb des Entdeckten auf exakten Beweis Anspruch macht, darf daher, ebenso, wie die andern, an der Hand der Empirie sich entwickelnden Wissenschaften, eine Gränze ihres Forschens, ebenso Nichtvollendung und Lükken in ihrem Resultate sich zugestehen. — Jedermann sieht, dass wir die durch Herbart unter uns vertretene Richtung des Philosophirens meinen. Sie hat sich gegen die beiden andern Standpunkte völlig beziehungslos und äusserlich verhalten, und darin ist wohl besonders die Ursache zu suchen, warum sie bisher nicht zu allgemeinerer Einwirkung und zu einem dauernder erregten Interesse in der Gegenwart gelangt ist. Aber nach den wahren wissenschaftlichen Antrieben und den stichhaltenden Resultaten, welche dennoch auch in ihr liegen, muss diese Isolirung aufhören; wir glauben ihre bleibende Stelle zu kennen in einer umfassenden Metaphysik. Wenn jedoch bei unsern eigenen philosophischen Bestrebungen die Beziehung, in welche wir Erkenntnisslehre und Metaphysik setzen, Anerkennung und Einwirkung gefunden hat; so ist doch die Seite unserer Metaphysik, nach welcher wir ein Monadisches, Substantielles im Endlichen nachweisen und so die Herbartschen Principien in den ganzen Plan einer Metaphysik organisch aufnehmen, bisher nur sehr geringer Aufmerksamkeit gewürdigt worden. Wir haben mit Absicht daher die Erwähnung Herbarts und unseres Verhältnisses zu ihm bis an das Ende aufgespart. —

Der erste Bildungsstandpunkt, welcher vom Menschen, näher von dem Wesen seines Erkennens und der Möglichkeit der Wissenschaft, der Philosophie, ausgeht, hat sich von Locke, durch Berkelei und Hume hindurch, bis auf den Idealismus Kants und auf Jacobi's Unmittelbarkeitstheorie, stetig und in den einzelnen Philosophieen streng in einander greifend, entwickelt. Das Bild dieser

Entwicklung haben die beiden ersten Bücher dieses Werks vorzuführen gesucht.

Das vollständigste System vom Standpunkte des Subjektiven hat Fries gegeben, indem er dabei die durchgeführte Reflexion und Abscheidung des Subjektiven vom Objektiven durch Kant mit Jacobi's Glauben an die Unmittelbarkeit des Bewusstseins verband. Sein Verdienst und sein Recht, die Kantischen Resultate einmal voraussetzend, in Jacobi's Unmittelbarkeitslehre einen ergänzenden Abschluss wenigstens zu suchen, musste ihm zugestanden werden; aber es ergab sich bei näherer Kritik, dass die Kantische Konsequenz nicht widerlegt werden könne durch jenen Begriff der Unmittelbarkeit und des reinen Vernunftglaubens, es sei bloss ein äusserliches Nebeneinanderstellen beider, an sich unverträglicher Standpunkte. Aber ebenso sei von ihm verkannt worden das von Kant schon gefundene Grundkriterium der absoluten Vernunftallgemeinheit, in ihrem specifischen Gegensatze von dem nur empirisch Ursprünglichen. Hierin liege Kants eigentliche erkenntnisstheoretische Entdeckung und der weitere Uebergang in die folgende Philosophie.

So konnten wir die eigentliche Lösung des Erkenntnissproblemes und die wahre Erklärung von der Einheit des Subjektiven und Objektiven nur in dem Idealrealismus finden, wie derselbe, dem allgemeinen Begriffe nach in Fichte's späterm Systeme, realphilosophisch durchgeführt, in Schellings Lehre begründet ist. Das Subjektive unsers Erkennens reicht nur dadurch in die Weltobjektivität hinein, vermag das Wesen derselben zu sich hinüberzuziehen, in den Begriff zu erheben, indem es das Eine Vernunftprincip ist, welches, dort objektiv schöpferisch, hier subjektiv erkennend, in beiden aber ohne allen ursprünglichen Gegensatz vernunftgemäss waltet. Die Welt muss alle ihre Tiefen unserm Erkennen aufschliessen, weil sich ihr bewusstlos Tiefes im Erkenntnissakte nur selbst erkennt: denn Alles (Weltwirkliche) ist nur Vernunft, ein ursprünglich Subjektives, dem (kommenden) Bewusstwerden Zugebildetes. So weit der Standpunkt Schellings und

Hegels, bis wie weit eine vollständige Erkenntnisslehre ihn zu begleiten hat; denn darin erst ist das Problem des Erkennens vollständig gelöst. Aber diese Weltvernunft (der Weltgeist) bedarf an seinem Theile einer objektiven Erklärung: in ihr liegt selbst ein neues Problem, das Problem der Metaphysik; und so erzeugt die Erkenntnisslehre, indem sie sich vollendet, die Aufgabe der Metaphysik, fordert dieselbe. Aber wie hier dieser Uebergang in die Metaphysik begründet wird, ist das Absolute derselben gleich Anfangs um eine Stufe höher gerückt, als in dem ältern Systeme Schellings und in Hegels Philosophie: es ist nicht mehr die blosse Identität des (Welt-)Objektiven und Subjektiven, sondern das Wesen, welches jene Identität selbst aus sich verwirklicht, in dem unendlichen Objektiven und Subjektiven der Natur und des Geistes die Vernunft, als das darin Identische, setzt; ebenso daher ihre Ursache ist, wie das eigene Wesen ihnen einbildet; d. h. ihnen immanent ist, nur vermöge seiner Transscendenz.

Und diess, diesen Uebergang von Erkenntnisslehre in Metaphysik, wie den daraus sich ergebenden Standpunkt und Umfang unserer Metaphysik, dürfen wir von dieser Seite als das Neue unseres Systemes ansprechen. Aber es ist ein Neues, gebieterisch durch das Alte bedingt und gefordert.

Ebenso sind dabei, an einer weit sich durchziehenden Kritik des Kantischen Raum- und Zeitbegriffes, die entscheidenden Folgen seines Missgriffs nachgewiesen worden, die von ihm streng erwiesene Ursprünglichkeit und Unabtrennbarkeit derselben von der Anschauung des Wirklichen (ihre Apriorität) im bloss subjektivem Sinne zu nehmen; überhaupt das Apriorische als ein bloss subjektiv Allgemeingültiges zu fassen. Dieser Missgriff in Betreff von Raum und Zeit zeigte sich, wie ein Vorurtheil, fast der ganzen folgenden Spekulation aufgeprägt. Das Räumlich-Zeitliche wurde für zu gering gehalten, und unfähig, die Wahrheit, das Ewige, Göttliche, rein darzustellen; diess wurde in ein abstrakt unverständliches Jenseits über Raum und Zeit

verwiesen und dem Glauben und der Ahnung, unerkennbar, zur Verehrung hingestellt. Zwar wurde diesem Grundirrthume dem Principe nach schon durch die Schellingsche Philosophie ein Ende gemacht; aber weil er nicht historisch an seiner Wurzel, der falschen Raum- und Zeittheorie Kants, angegriffen wurde, blieb ihm gewissermaassen das Recht, sich noch in seinen Nachwirkungen auf die allgemeine Bildung, selbst bis in Hegel hinein, zu behaupten. Dessen Vornehmheit gegen die Natur, die Spuren jenes unverständlichen und unerklärten Dualismus in seinem Systeme, sie für das nur Aeussere, Negative, Abgefallene des absoluten Begriffs zu erklären, sind die letzten Reste jenes Vorurtheils. Und auch sonst muss man gestehen, dass die Unklarheit unter den Philosophirenden über jene beiden Fundamentalbegriffe noch die grösste sei. Diesem hofft nun unsere Kritik, der Metaphysik vorarbeitend, durch Nachweisung der historischen Genesis des Irrthums ein Ende gemacht zu haben: Zeit und Raum sind Nichts an sich selbst, sind keine (besondern) Formen, in welche die Realität einträte, und die so, aus sich selbst das an sich unzeitliche und unräumliche Reale formirend, oder es in die eigene Existenz- (oder Erscheinungs-) Weise herübernehmend, dadurch zur blossen Erscheinung degradirten. Das Reale selbst, als sich Verwirklichendes, ist dadurch raum-zeitlich, wirkt sich dazu aus; alles Wirkliche ist eben darum auch ein Räumliches, und das Ewige ist nur als die unendliche Zeit. Der „Sinnenschein“, durch welchen sich der reflektirende Idealismus so sehr beunruhigen lässt, fällt in ein weit engeres Gebiet; der Realismus ist dadurch auf eine neue Basis gegründet. —

Das zweite Hauptelement der gegenwärtigen philosophischen Bildung ist die durch Hegel neu begründete Metaphysik (Logik). Sie ist ihm ebenso die Lehre vom Absoluten (dem höchsten Realprincipe), als von den allgemeinen Weltformen, den Kategorieen (Formalprincipien der Dinge). Dass es ihm hierbei keineswegs gelungen sei, weder Beides bestimmt genug zu unterscheiden,

noch das Eine aus dem Andern herzuleiten, hat eine ausführliche Kritik seiner Logik gezeigt. Dennoch bleibt desshalb der ganze Gesichtspunkt und das Hauptresultat derselben um nichts weniger ein entscheidendes: es ist die Nachweisung des dialektischen Verhältnisses, der innerlich geschlossenen Einheit der Kategorieen. Sie stellen eine gegliederte Stufenfolge von Weltformen dar, zu einem höchsten Ziele sich vollendend, sie sind ein absolutes Vernunftsystem. Dieser einfache, grosse und kühne Gedanke ist das eigentliche Erwerbniss Hegels, wodurch das Axiom Leibnitzens, dass das Dasein ewiger, schlechthin allgemeiner Wahrheiten auf ein Verstandesprincip in Gott deute, seine objektive, sachliche Begründung erhalten, wenigstens diese vorbereitet hat. Die Aufweisung eines solchen Vernunftsystemes nämlich, wie es sich in der Weltunendlichkeit verwirklicht zeigt und das Fundamentale aller Welterscheinungen ist, kann aber nicht, wie bei Hegel, ein Letztes, die spekulative Erkenntniss Abschliessendes, selbst das Absolute sein: hier zeigt sich die schon oft von uns beleuchtete Nöthigung, aus Immanenz in Transscendenz überzugehen, von einer neuen Seite. Jenes Vernunftsystem der Welt kann seinen vollgenügenden Erklärungsgrund nur finden in einer es denkenden absoluten Vernunft, aber nicht also, dass diese allein schaffend es dächte, dass ihr Schaffen und Denken zusammenfielen und das Identische wären, bei welcher Meinung Hegel verblieben, — sondern dass im Denken jenes System der Welt, eben weil es ein solches ist, ewig, vollendet, jeder Genesis entnommen, existiren müsste: das ewige Welturbild in dem ewigen Verstande Gottes. Nur so endlich wird die Grundthatsache einer Weltvernunft, und das metaphysisch allgemeine Denken derselben (in uns) erklärbar, dass Gott der Urmetaphysiker ist, somit es in ihm eine unserm Verstande analoge Macht geben muss. Aber ebenso folgt daraus, dass nicht diese die weltschöpferische Potenz sein kann: aus ihr allein vermöchten wir das Weltdasein nicht zu erklären; denn in ihr ist es nur das urbildliche, Eine, unaus-

drückliche, mit in einander gezogenen, ungeschiedenen Gegensätzen: das Gegentheil seiner Wirklichkeit. Sonach ist noch eine andere, verwirklichende Macht in Gott zu denken, welche nur in Analogie mit dem, was wir am (endlichen) Geiste den Willen nennen, sich begreifen lässt. Diese Kategorieen, Verstand und Wille in Gott, in dieser Folge und gegenseitigen Bedingung von einander (vgl. S. 750. 779. f.), — erklären allein erst, schliessen daher ab, die Weltkategorieen, obgleich diese nicht minder, wie jene, ebenso Grundbestimmungen des Weltdaseins, wie Gottes, sind. Das Ende der eigentlichen Logik (Ontologie), der Lehre von den Weltkategorieen im Absoluten, geht daher über in die Möglichkeit und die Aufgabe eines metaphysischen Erkennens Gottes — der spekulativen Theologie, welche zugleich durch eine neue Schöpfungs- und Weltzwecklehre der spekulativen Betrachtung der Natur und des Geistes (Natur- und Geistesphilosophie) *eine* festere Unterlage geben zu können hofft. Unvollendet für sich selbst ist aber auch jene (die Metaphysik) bei Hegel in der doppelten Beziehung geblieben, indem er jene Kategorieen oder Grundformen alles Wirklichen nicht bis zu ihren Gipfel und zugleich zu dem Begriffe hindurchgeführt hat, welcher ihre eigene Möglichkeit zu erklären vermag, zum Begriffe einer absoluten, denkend-wollenden Persönlichkeit, dadurch zudem auch mit dem Begriffe des Absoluten bei einer untergeordneten und zugleich unverständlichen Abstraktion stehen geblieben ist: jenes System der Kategorieen selber, die in ihnen durchwaltende Einheit, welche verständlicher Weise doch nur in unserm Denken oder in einem Urdenken existiren kann, wird, durch eine seltsam sich selber missverstehende Hypothese, zum Absoluten erhoben, als die „sich denkende Idee“, der „sich wissende Begriff“, — was für das Absolute eben nur ausgegeben, nimmer aber begreiflich gemacht oder wirklich verstanden werden kann.

Daher nun auch, wie wir nachwiesen, die Dunkelheit und Resultatlosigkeit von Hegels Logik im Ganzen, bei

der unstreitigen Wahrheit und dem Erfolge ihrer dialektischen Nachweisungen im Einzelnen: daher insbesondere ihre stete Vermischung des Metaphysischen und Erkenntnisstheoretischen, welche sich am Schlusse des ganzen Systemes nur wiederholt und sich steigernd vollendet. Ihre Fortexistenz kann sie daher allein durch Wiederauflösung und bestimmtere Sonderung der in ihr verwachsenen Elemente finden, und in der Verarbeitung derselben zu einer umfassendern Metaphysik. Der Entwurf der unsrigen hat sich daraus ergeben, und zugleich darin wohl auch der Beweis, wie sie die einzig rechtmässige Fortsetzerinn sein möchte der durch Schelling und Hegel gegründeten spekulativen Bildungsepoche.

Der erste Wendepunkt ihrer neuen Weltansicht lässt sich füglich in den Begriff jener doppelten und doch im Verhältnisse gegenseitiger Bedingung stehenden Trinität Gottes zusammenfassen, — der ersten, als seiner selbstanschauenden, bewussten Persönlichkeit, der andern, als der höchsten Gestalt seiner Weltimmanenz (S. 984—89.). In diesem Doppelbegriffe werden die beiden fernsten Enden der Spekulation, der Gipfel der Metaphysik und das höchste Ziel realphilosophischer Weltbetrachtung, ebenso auf einander bezogen, wie doch durchgreifend unterschieden. Auf dem Zusammenfallenlassen beider beruht aller Pantheismus: durch die Sonderung derselben, zugleich aber die nothwendige Wechselbeziehung und Begründung beider in einander (und zwar theils metaphysisch, theils innerhalb der Weltrealität), ist der concrete, das grosse Recht des pantheistischen Princips erkennende und zur vollen Wahrheit bringende Theismus gerettet. Gott ist der dreieine, selbstbewusste, vor der Welt; aber die Kunde und Gewissheit davon giebt uns die Thatsache einer solchen Welt, nicht allein, als des allgemeinen Vernunftsystemes, auch nicht allein die Thatsache eines (kreatürlichen) Geistes in ihr, — obwohl auch diese genügten zum Beweise eines Geistes Gottes von Anfang — sondern in der Welt des Geistes abermals die höchste

Thatsache einer Heiligung desselben, eines neuen Geistes, der über den Menschen kommt, macht jene ferne göttliche Persönlichkeit zur nahen, unmittelbar gewissen, und stellt das Metaphysische in den Kreis des Begreiflichen, erlebbar Thatsächlichen hinein. Die grosse Lehre, welche sich durch alle Religionen hindurchzieht, aber erst in der Religion der neuen Welt gewiss, ein Faktisches geworden ist in jenem Sinne, dass der göttliche Geist menschlicher Natur sich einverleibt, diess höchste, tröstlichste Resultat alles metaphysischen, wie empirischen Erkennens, erhält in unserer Weltansicht daher eine Bedeutung — einestheils für den metaphysischen Begriff des göttlichen Wesens: der Gott nur solcher Thaten und Entschlüsse ist ihr der wahre; — aber anderntheils muss doch dieser volle Beweis des Geistes Gottes durch die ganze Natur bis in die Weltgeschichte hinein, eine metaphysisch also verständigte Philosophie zum Anerkennen und Begreifen jenes F a k t u m s der Offenbarung fortleiten: diese schliesst ihr erst den Kreis der durch die Natur und den Menschen hindurch sich steigernden göttlichen Thatsachen; eine so weit gediehene Philosophie, wenn sie den Sinn ihrer Metaphysik nicht verläugnen will, kann ihren Umfang nur für vollendet achten in dem Begreifen jener göttlichmenschlichen Thatsachen der Weltgeschichte aus i h n e n s e l b s t. —

Es bleibt noch übrig, des dritten Bildungselementes zu gedenken, für welches, um seiner bisherigen Isolirung willen, die allgemeinsten Vorbegriffe in L e i b n i t z abgerechnet, sich bei den vorigen Systemen kein Anknüpfungspunkt ergeben wollte. Es ist dasjenige, welches von Unten auf, von einer genauen Analyse des Gegebenen her, die Metaphysik erbauen will. Schon in einer ältern Kritik der H e r b a r t schen Lehre nach ihren Principien *) haben wir

*) U e b e r G e g e n s a t z, W e n d e p u n k t u n d Z i e l u. s. w. H e i d e l b e r g 1832. Bd. I. S. 236—293. Vgl. S. 291. f.

auf den Punkt hingewiesen, durch welchen sie unserer Ansicht nach specifisch neu und wesentlich ergänzend in die ganze bisherige Bildung eingreift, und so ein Element der eigentlichen Gegenwart und einer neu daraus zu bildenden Zukunft enthält: — aber auch das theils Falsche, theils Eingeschränkte ihrer Methode, die mangelhaften Grundvoraussetzungen, über welche sie nirgends hinauskommt, und die ihre spätern Bearbeiter mehr durch mildernde Darstellung aus den Augen gerückt, als innerlich beseitigt haben, mussten dabei zur Sprache kommen. Unsere Kritik war, historisch beurtheilt, die erste principielle jenes merkwürdigen Systemes. Aber von Beiden, der Anerkennung, wie dem Tadel, vermöchten wir kaum Etwas zurückzunehmen; andere Stimmen haben im Wesentlichen nach beiden Seiten hin diess Urtheil genehmigt, und sogar aus dem Kreise seiner eigenen Schule wird ihm ein ähnliches Gutachten entgegengebracht, so dass diese Lehre auch aus sich selbst früher oder später zu einer Erweiterung ihrer Methode und ihrer Principien genöthigt werden wird *).

*) Wir meinen hiermit die ausführliche und scharfsinnige Kritik, mit welcher neulich Strümpell („die Hauptpunkte der Herbartschen Metaphysik, kritisch beleuchtet" 1840.) die sämmtlichen metaphysischen Principien und Resultate seines Lehrers geprüft hat. Der Verfasser ist derselbe, welcher, als unsere Kritik erschien, diese in einer apologetischen Schrift für Herbart sehr unsanft und ziemlich summarisch als eine ganz verfehlte abfertigte. Jetzt, im Verlaufe seiner eigenen Fortbildung, ist er auf anderm Wege zu demselben wesentlichen Urtheile über die Herbartsche Metaphysik gekommen, welches wir damals behaupteten. Er zeigt (S. 125.) das „Unzureichende" in den metaphysischen Grundbegriffen Herbarts, um das Gegebene zu erklären, ganz so wie wir die Wahrheit der ersten Begriffe Herbarts anerkannten, aber sie unvollständig und weiterer (dialektischer) Ergänzung bedürftig fanden, um die volle und auch der Erklärung des Wirklichen näher kommende Wahrheit zu

Das Verdienst von **Herbarts** qualitativem Atomismus ist, den bloss mechanischen Atomistikern und der formellen Philosophie gegenüber, gegen **beide** bewiesen, überhaupt bis zur unwiderstehlichen Evidenz festgestellt zu haben, dass das Qualitative, das specifisch Unterschiedene in den Welterscheinungen, sich nicht erklären lasse aus bloss quantitativen Formen (aus Atomen oder Molecülen von verschiedengeformter kleinster Gestalt, wie Epikuros und die spätern mechanischen Physiker behaupteten), noch auch sonst aus bloss **formellen** Principien, — wie, mehr durch die

erhalten. Indem nun aber **Herbart** diese innere Ergänzung von diesen einfachsten Begriffen ausdrücklich abhält, sei er genöthigt, ein bloss Hypothetisches dazuzumischen und so dem Realen unterzuschieben. Sein Fundamentalbegriff von den „Störungen und Selbsterhaltungen einfacher Wesen" sei nichts als eine solche Hypothese, eine Fiktion, an deren Stelle auch ebenso gut andere treten könnten, weil die ausschliessliche Nothwendigkeit, nur auf sie zurückzukommen, keineswegs dargethan sei, und so werde ein bloss Denkbares, ein willkührlich Angenommenes für ein Reales gehalten und in eine Reihe mit dem Gegebenen gestellt (a. a. O. S. 267-72.). *Gerade* dasselbe weist **Strümpell** in der ausführlichen *Einzelkritik* nach, indem er in Bezug auf jene Grundannahme von den Störungen und Selbsterhaltungen einfacher Substanzen es ausdrücklich nachweist (S. 127), wie dieser Begriff nur auf einer Erschleichung beruhe, welche **das Formelle der Denkoperation mit dem Realen verwechselt und auf dieses überträgt.** So wird auch besonders in den folgenden Abschnitten seines Werkes mehrfach nachgewiesen, wie die blosse Denkbarkeit, das Nichtwidersprechende, von **Herbart in's Reale erhoben werde**, im Widerspruche gegen den eigenen Geist seines methodischen Verfahrens, das Gegebene rein und unentstellt zu erhalten. — Wir können mit dieser späten und unbewussten Anerkennung unserer Kritik nur zufrieden sein, indem es uns ein unwidersprechliches Zeugniss scheint über den objektiven Charakter jenes Systems, welches gerade, wenn es seine bisherige Form und deren Ansprüche aufgiebt, zu einer ganz neuen Wirkung und Anerkennung berufen sein möchte.

Lücke, welche das Hegelsche System hier übrig lässt, als durch ausdrückliche Behauptung und Lehre, diess das Resultat desselben ist: — vielmehr sei es in seiner Grundspecifikation ein durchaus Ursprüngliches, zeitlich Unentstandenes, darum auch wahrhaft Unvergängliches, Indestruktibles, keiner wahren Veränderung und keinem Uebergehen in ein Anderes unterworfen, das schlechthin Beharrliche im Wandel des Gegebenen, und in den wechselnden qualitativen Erscheinungen desselben das unvertilgbar Einfache.

Aus dieser Analyse des Gegebenen ist das wichtige Resultat hervorgegangen, dass im Endlichen ein qualitativ Substantielles, Ununterschiedenes, zugleich aber in unbestimmbarer Mannigfaltigkeit desselben, eine qualitative Monadenwelt gesetzt werden müsse. Herbart hat dadurch, freilich ohne es ausdrücklich zu beabsichtigen, den Pantheismus von Unten her, faktisch, so zu sagen, — aus einem Grundfaktum der Welt, widerlegt. Jener, welcher die einzige Substantialität des Endlichen nur im Absoluten erkennt, hat durch die Nachweisung, dass dieser Begriff schon an der nächsten Erklärung des Gegebenen scheitere, den Todesstoss erhalten. Diess ist eine entscheidende metaphysische Entdeckung: aus ihr ergiebt sich erst der vollständige Begriff des Endlichen, damit aber auch von dieser Seite her die Nöthigung, jenem Begriffe gemäss das Verhältniss des Endlichen zum Absoluten neu herzustellen. Diess sind jedoch für Herbart, wie für Hegel, jenseitige Fragen, zu denen doch beide Systeme den bestimmtesten Antrieb in sich enthalten. An welche Stelle im Systeme der Kategorieen jener Beweis für das Monadische im Endlichen und der neue Begriff des Endlichen zu fallen habe, darüber müssen wir auf unsere metaphysischen Darstellungen verweisen, welche zugleich die kritische Beziehung auf ihre beiden Vorgänger nicht aus dem Auge gelassen haben *).

*) Ontologie, 1836. §. 108. ff. §. 114. §. 225—254. Zur spe-

An jene Einsicht reiht sich ergänzend der wichtige, noch direkter gegen Hegel gewendete Satz, dass die Vorstellung eines „reinen Werdens", als eine völlig widersprechende, undenkbare, ganz abgewiesen werden müssen. Das Phänomen des Werdens, der Veränderlichkeit überhaupt, weit entfernt, für einen der einfachsten Begriffe, bloss für die Einheit von Sein und Nichts gehalten werden zu können, schliesst selbst ein sehr complicirtes Problem in sich, welches erst an einer weit spätern Stelle der Metaphysik, nachdem viel concretere Begriffe festgestellt sind, gelöst werden kann. (Vergl. oben S. 870. ff. und des Verfassers Ontologie §. 12. Anm. II. S. 65. ff.)

Herbart hat auch dadurch den gegenwärtigen metaphysischen Untersuchungen einen umfassendern Spielraum und neuen Aufschwung verliehen. Welche Schätze auf dieser Bahn der Untersuchung für die Metaphysik im „Gegebenen" noch liegen mögen, — ein Begriff, auf dessen Beachtung Herbart gerade hingewiesen, — möchte noch lange nicht erschöpft sein. Man müsste selbst nur nicht mit Herbart so unverrückt stehen bleiben bei dem unfügsamen, jeden tiefern Unterschied und jede innere Wesensabstufung abschneidenden Begriffe einfacher qualitativer Wesen.

Ob daher ausser jenen beiden Entdeckungen der weitere Fortgang der Wissenschaft von Herbarts metaphysischen Principien noch mehr wird mit sich fortnehmen können, — wir zweifeln vorerst daran, — diess mag die Zeit lehren. Doch ist auch jenes hinreichend, um der Spekulation eine ganz neue Seite zu öffnen; denn offenbar wird es nach diesen Prämissen nicht aus metaphysischem Denken der Formalprincipien, — eine sogenannte Ableitung *apriori* oder eine immanente Begriffsdialektik zeigt sich für diese Untersuchungen vielmehr als ganz unzureichend, — sondern allein aus der Bearbeitung des

kulativen Theologie in der Zeitschrift für Philosophie 1830, Bd. V. H. 2. §. 23. S. 179—85.

Gegebenen zu beantworten sein, welches die weitere Natur und innere Abstufung jener im Wechsel der Erscheinungen beharrlichen Weltsubstanzen sei. Diess wird für die Realphilosophie die eigentlich grundlegende Frage werden; es sind die Kategorieen der Natur und des Geistes, — das ausgeführte Bild des Weltsystemes, dessen allgemeinen Begriff, — als der objektiven Vernunft, die ebenso wohl den Weltzweck, als den immanenten, allgegenwärtigen, setzt, wie innerhalb desselben eine Reihe von Zwecksteigerungen und darin den schlechthin höchsten Zweck enthält, — die Metaphysik ebenso nur im Allgemeinen aufzuweisen vermochte. Erst wenn jene Zweckreihe auf erfahrungsmässige Weise ohne Lücke dargelegt ist, wird sich der immanente, wie der höchste Zweck der Dinge begrifflich und empirisch zugleich erkennen lassen: es ist, von Seiten der Natur, die Stufenfolge der Weltwesen, das natürliche System der Dinge, welchem die eine Hälfte aller empirischen Erkenntniss, die Naturforschung, als ihrer höchsten Aufgabe nachzugehen hat; es ist, von Seiten des Geistes, die durch alle Freiheit des geschichtlichen Geisteslebens sich hindurchziehende Nothwendigkeit, der absolute Zweck der Geschichte, welchem die andere Hälfte der Forschung, die Historie, durch alle Erscheinungen und Umwege derselben nachzugehen hat. Wenn beide ihre Aufgaben gelöst, das concrete Weltsystem erbaut haben, wäre das Ziel auch aller metaphysischen Wissenschaft erreicht. Es würde dann nicht mehr der Metaphysik, als einer besondern, „reinen" Wissenschaft bedürfen; sie hätte sich überflüssig gemacht, indem die Vernunft der Welt und ihr höchster Zweck an dem Systeme der Thatsachen empirisch erhärtet zu werden vermöchte. Erst dann würde aber die Spekulation ihre eigentliche Evidenz errungen haben, die nur in dem völligen Eingehen des Begriffs in die Anschauung gefunden werden kann. Denn nach dem wahren Verhältnisse der Sache, hat der Begriff sich der Anschauung immer adäquater zu machen, nicht die Anschauung sich in jenem zu absorbi-

ren, um die wahrhaften zu werden. — Es wäre diess die Epoche, welche wir als das eigentliche Ziel und die Vollendung der Spekulation, als das spekulativ anschauende Erkennen bezeichneten, wo der bisher unvermeidliche Gegensatz von Begriff und Anschauung, Metaphysik und Erfahrung, als ein überflüssiger verschwinden würde, — in einem andern Sinne jedoch, als wohl auch vom Hegelschen Principe aus dieser Gegensatz für aufgehoben gelten könnte. Hier ist es die Immanenz des Begriffes und seiner aus sich selbst spinnenden Dialektik, der sich selbst denkende absolute Begriff, welcher keine Wahrheit ausser sich übrig lässt: nach Hegel wäre das Ziel aller Wissenschaft, die Empirie in Metaphysik zu verwandeln; nach unserm Standpunkte erkennt die Metaphysik an, dass sie selber die Abbreviatur des Universums, das Allgemeinbild der grossen Verhältnisse des Wirklichen sei, das sich immer weiter in's Einzelne auszuführen hat. Je mehr daher die Erfahrung eine stetige wird, den innern, nothwendigen Zusammenhang ihrer Theile und Uebergänge begreift, desto eigentlicher wird sie spekulativ, ohne abbrevirend, metaphysisch, sein zu müssen. *Es ist*, diese Einsicht sich klar zu erhalten, jetzt doppelt *nöthig* — nach entgegengesetzten Seiten hin, nach der eines Alles verschlingenden Metaphysicirens, wie nach der andern einer in's Endlose sich vereinzelnden, hartnäckig den Ideen sich verschliessenden Empirie, welche, um jener halbwahren, noch mehr von ihr unverstandenen Allgemeinheiten willen, sich herausnimmt, feindlich oder verachtend gegen die Spekulation sich zu äussern.

So sehen wir einer reichen philosophischen Zukunft entgegen, und Systemen, nach weit grösserem Maassstabe und mit mächtigerer Kombination der Ideen entworfen, als sie bis jetzt möglich waren, wo die universalen Weltthatsachen selbst noch dunkel und empirisch undurchdrungen vor uns lagen. Je mehr aber jetzo die andern Wissenschaften, besonders die der Naturforschung, in durchgreifenden Entdeckungen mit einander wetteifern, was sie

nur ihrem stetigen Fortschreiten und der gemeinsamen Förderung verdanken, desto mehr könnte die Philosophie Gelegenheit haben, auch ihrerseits sie nachzuahmen, und den Segen dieses stetigen Ganges und dieses umsichtigen Zusammenwirkens an jenen zu erkennen.

Nach manchen Anzeichen der letzten Zeit nämlich zu urtheilen, kann die Philosophie nächstdem in Gefahr scheinen, statt dieses gewünschten Fortschreitens in einem stetigen Bildungsgange sich wieder in's willkührlich Ungewisse zu verlieren, über ihren wahren Erwerb und Gesammtstandpunkt desorientirt zu werden, und nur neu sein zu wollen in halb zufälliger Kombination alter Principien oder in subjektiven Scharfsinnigkeiten. Die Geschichte der Philosophie, das kritische Feststellen älterer Standpunkte, welches jetzt wieder das volle und gerechte Interesse erregt, ist dennoch nicht dazu bestimmt, um einen derselben als den vorzugsweis berechtigten hervorzuziehen, sondern durch die Erkenntniss aller und ihres gegenseitigen Verhältnisses sich von solcher Ausschliesslichkeit frei zu machen, und doch von allen ihr Resultat erworben zu haben.

Demungeachtet ist diess unsichere Fortschreiten der Philosophie, und ihr vielfaches Umhertasten und Versuchen, selbst ihre Wiederholungen, weit weniger subjektiv und zufällig, als es scheinen könnte. Es ist diess unabtrennlich von jeder ihre Principien erst suchenden, über ihren allgemeinen Umfang und die Ordnung ihrer Theile sich orientirenden Wissenschaft. Die Philosophie ist lediglich noch in ihren Anfängen begriffen; und mag sie historisch, nach ihren frühesten Versuchen und Ansätzen, eine der ältesten sein, so ist sie nach ihrem erarbeiteten Resultate die jüngste, ja sie hat eigentlich erst jetzt zu beginnen, weil sie über ihre allgemeinsten Begriffe und den einstweiligen Entwurf ihres encyklopädischen Zusammenhanges noch nicht hinausgekommen ist. Wie wenig noch Dauerhaftes, Gesundes, definitiv Abgeschlossenes an den grössten Systemen der Gegenwart gefunden werde, hat unsere Kritik

derselben gezeigt, und doch sind sie unstreitig die umfassendsten an Inhalt, die ausgebildetsten an Form, welche irgend eine Zeit hervorgebracht.

Dennoch kann diess Verhältniss der Philosophie nicht verwundern. Ueberhaupt ist sie nur der Gesammtertrag des geistigen Inhalts, den das Menschengeschlecht auf dem jedesmaligen Standpunkte seiner weltgeschichtlichen Bildung errungen hat, und die Besonderheiten des Glaubens, der festgewordenen Sitte, des empirischen Erkennens, müssen erst vorangegangen sein, ehe die Philosophie sie in ihre Allgemeinheit zusammenfassen und in ihr begreifen kann. Aber das Menschengeschlecht — oder seine Idee, das, was es sein sollte und könnte, müsste trügen, — steht selber noch am Anfange seiner Entwicklung, die Weltgeschichte ist, wie ihre Begleiterinn, die Philosophie, auch noch in ihrer Kindheit. Und ausserdem noch — die letztere bedarf überall eines festgestellten, geprüften, wohl geordneten empirischen Materials zu ihrer Unterlage. Aber wie jung alle Erfahrungswissenschaften, wie wenig gesichtet und genau erprobt ihre empirischen Resultate sind, liegt am Tage, und es enthüllt sich immer mehr, wie oft ihr Scheinreichthum nur Armuth oder Vorurtheil in sich schliesst.

So kann auch die Philosophie nur noch mit mangelhaften, partikulären Principien gebahren; aber eben, indem sie diese zu universalisiren sucht, kommt deren Partikularität dabei zur Erkenntniss. Daher für jetzt noch die einseitigen Systeme, denen wir doch ihre Berechtigung zugestehen müssen; denn für bestimmte Sphären, für gewisse Theile des Gegebenen, haben sie wirklich Recht und ihr Werk ist ihnen gelungen. Wenn nun jeder spekulative Forscher — jeder selbstständige Forscher überhaupt — ebenso gut die Neigung hat, wie den Beruf, seinem Principe Alles zu unterwerfen und seine Erklärungsweise so weit als möglich auszudehnen; so ist fast unvermeidlich ausgeschlossen von diesem Thun der volle Sinn für die Eigenthümlichkeit des Thatsächlichen und für die Seiten desselben, welche der einmal gewählten Auffassung sich

widersetzen. Sie zu beseitigen oder ihnen Gewalt anzuthun, ist daher beinahe allen Theoretikern begegnet. Denn überhaupt ist Konsequenz des Durchführens und Vielseitigkeit des Blicks ein schwer zu vereinigendes, ja kaum jemals verbundenes Talent. Und so geziemt sich Nachsicht mit der Konsequenz, wie mit den Inkonsequenzen der Philosophirenden; denn beide gehören eigentlich zusammen: aber nicht die Nachsicht einer unthätigen Gleichgültigkeit oder schlaffen Verzweiflung, sondern einer anerkennenden, scharf abwägenden Benutzung. Auch gegenwärtige Schrift hofft, wie die frühern kritischen des Verfassers, zu **dieser** Art der Verständigung einen Beitrag gegeben zu haben.

Druckfehler.

S. 561. Z. 2. von Oben statt **er** lies **es**.
S. 563. Z. 13. von Unten statt **urtheilbar** l. **untheilbar**.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Bayerische Staatsbibliothek

Frem

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fichte, Immanuel Hermann,

Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, oder kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel

Sulzbach 1841

Ph.u. 181 b
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045731-1